

**עמוד שער**

**(גיליון מט – אדר ה'תשפ"ה)**

**מערכת:** הרב צבי שילה  
הרב הראל דביר  
איתמר קורצברג  
בעז אופן

ISSN 1565-1517

**כתובת ההוצאה:**

בית המדרש 'בית הבחירה'

'צור ישועתי' (ע"ר)

כרמי צור, גוש עציון, 9040000

טל': 02-9962888

דואר אלקטרוני - [malinbakodesh@gmail.com](mailto:malinbakodesh@gmail.com)

אתר אינטרנט - [www.elhamikdash.com](http://www.elhamikdash.com)

גיליון זה מוקדש  
לחיילינו הגיבורים והמסורים –  
בתקוה שיחזרו במהרה הביתה בשלום,  
לפצועינו – בתפילה שתהיה להם רפואה שלמה  
והחלמה מהירה.  
ולכל חטופינו היקרים,  
לאלה שזכינו לראות בשובם הביתה – שיחלימו  
מהתופת שחוו,  
ולאחינו שעדיין כלואים בשבי – שיחזרו אלינו  
במהרה שלמים ובריאים.  
ולעמנו הנהדר והנבחר, שנזכה להמשך איחוד  
לבבות ושבת אחים גם יחד.  
זאת האתחלתא דגאולה שלנו!

משפחת פרנקנטל



## תוכן העניינים

7		הקדמה
		<b>בניין המקדש</b>
11	הרב גבריאל סרף	גדרה של מצוות בניין בית המקדש
27	הרב הראל דביר	עשיית קירות עם צורת כרובים עבור המקדש
35	הרב בניה מינצר	תפקידים של שני בתי דינים בהר הבית
		<b>דרישת המקדש</b>
53	הרב זרח כהן	קדושת המקדש, כליו, עפרו ואבניו בזמן הזה, לאור דין "באו בה פריצים וחיללוה"
85	הרב אליהו ובר	מצוות חצוצרות במקדש
105	הרב אברהם נחשון (קופרמן)	הסתמכות על דעת יחיד והכרעת מחלוקות המעכבות את חידוש עבודת הקרבנות
121	הרב הראל דביר	בין 'הכרעת הלכה' ל'היתר בשעת הדחק' (תגובה לדברי הרב אברהם נחשון ותשובת המחבר)
125	פרופ' זהר עמר	אש התמיד
		<b>טהרות</b>
133	הרב בנימין קוסובסקי	קבלת טומאה בכלי העשוי מכמה חומרים
163	הרב דניאל סגרון	פשוטי כלי עץ
		<b>תגובות</b>
175	הרב בנימין קוסובסקי	שינויים בבית המקדש - "הכל בכתב מיד ה'" (תגובה למאמרו של הרב משה גרינהוט בגיליון מח)
181	מוטי מאור	גודלה של האמה על-פי המזבח הכפול בהר עיבל (תיקון והשלמה למאמרי בגיליון מח)
		ספק טומאה ברשות הרבים - שיקול להקל בכניסת כהנים למבנה מערת המכפלה
187	הרב עידוא אלבה	(תגובה למאמרו של הרב עזריה אריאל בגיליון מז)
193	הרב עזריה אריאל	ספקא דדינא בטהרות (תשובה לתגובת הרב עידוא אלבה)
195	הרב איתן וקסלר	איסור כניסה להר הבית לאישה בעונת וסתה (הערות על מאמרו של הרב בנימין קוסובסקי בגיליון מח)
		<b>בשדה ספר</b>
203	הרב צבי שלוה	עבודת הדביר - מה יעשו היום בבית המקדש (הרב יוחנן לובין והרב אברהם בורשטיין)
205	הרב הראל דביר	מאיר פנים (ר' אליעזר מאיר סידל)

### **הנחיות לשולחי המאמרים:**

- נא לא לשלוח מאמר שנתפרסם או שעומד להתפרסם במקום אחר.
- מומלץ לשלוח מאמרים שאורכם (כולל ההערות) הוא עד 4,500 מילים.
- הכותבים מתבקשים לשלוח את מאמריהם בדוא"ל.
- כל הדברים המתפרסמים בביטאון זה הנם על אחריות כותביהם בלבד.

### **מחברי המאמרים בגיליון זה:**

- הרב עידוא אלבה – מכון לרבני ישובים, קרית ארבע
- הרב עזריה אריאל – המכון התורני 'בית הבחירה' שלייד 'מכון המקדש'; ירושלים
- הרב הראל דביר – נריה
- הרב אליהו ובר – ישיבת 'הר הבית', ירושלים
- הרב איתן וקסלר – ישיבת 'תורת החיים', יד בנימין
- הרב זרח כהן – כולל 'בית הבחירה', כרמי צור
- מוטי מאור – חוקר תנ"ך וארכיאולוגיה
- הרב בניה מינצר – דיין בבית הדין ארץ חמדה גזית
- הרב אברהם נחשון (קופרמן) – רב הקהילה הדתית-לאומית באלעד
- הרב דניאל סגרון – ר"מ בישיבת 'תפארת ישראל', יד בנימין; ירושלים
- הרב גבריאל סרף – ראש ישיבת 'כרם ביבנה'
- פרופ' זהר עמר – נווה צוף (חלמיש)
- הרב בנימין קוסובסקי – ר"מ בישיבת 'הליכות עולם', קרני שומרון
- הרב צבי שלוח – ראש כולל 'בית הבחירה', כרמי צור

## הקדמה

לפני יציאת מצרים הצטוונו על הקרבת קורבן פסח. מאז ועד חורבן בית שני, במשך קרוב ל-1,400 שנים, חג הפסח היה לא רק חג המצות, אלא חג שעקרו ותחילתו בהקרבת קורבן הפסח. (פרט לארבעים שנות הנדודים במדבר סיני, ושבעים השנים שבין בית ראשון לבית שני).

מאז חורבן הבית השני לא זכינו לסדר פסח כהלכתו. במשך כל שנות הגלות הללו סיימנו את אמירת ההגדה בגעגועים ובציפייה לחידוש ימינו כקדם, ובאמונה שקרוב אלינו הדבר מאוד, ו"כִּפְאֶשֶׁר זָכִינוּ לְסִדֵּר אֶתֹּךְ כִּן נִזְכֶּה לְעֲשׂוֹתוֹ" תוך הכרזה: "לְשָׁנָה הַבָּאָה בִּירוּשָׁלַיִם הַבְּנוּיָה".

בשנות הגלות, בהיותנו רחוקים מציון, והשליטה במקום המקדש הייתה בידי ערלים, הציפייה הייתה לנס שיאפשר את בניין בית המקדש וחידוש העבודה. אולם מאז שובינו אל נחלת אבותינו, וביתר שאת מאז שבנו אל הר קודשנו, הציפייה כבר נושאת אופי ממשי.

וככל שהציפייה הולכת ונעשית ממשית, כך היא תובעת מאתנו להתכונן ולהיערך אליה באופן ממשי. מעתה אין די בציפייה כללית ללא היכרות מעמיקה של הטוב אליו אנו מצפים. העיסוק בהלכות קודשים וטהרות, מלבד התועלת המעשית שבידיעת פרטי המצוות המאפשרת את קיומן, יש בו ביטוי אמיתי ושלם של הציפייה לגאולה ולהשבת השכינה לציון.

בתקופה האחרונה נכתבו ספרים ומאמרים רבים מאוד על היבטים שונים של חידוש העבודה בכלל וקורבן פסח בפרט. אבל, עדיין רבה המלאכה, פסיקת ההלכה בנושאים אלו קשה מאוד – הן בגלל השנים הרבות שבהן לא זכינו לעסוק בכך והן בגלל מציאות החיים המשתנה. אתגרים האלה מחייבים את כולנו להציף את השאלות, לנסות לענות עליהן, ולעיתים למצוא דרך מעשית שעוקפת את השאלה עד שתוקם הסנהדרין שתפסוק הלכה בכל שאלה (על הצורך בהכרעת ההלכה בהלכות קודשים, ועל הקשיים הרצופים בכך לעתים, ראו מאמרו של הרב אברהם נחשון בגיליון זה, ותגובת העורך הרב הראל דביר למאמר).

אחד האתגרים המעשיים בחידוש עבודת המקדש בימינו, ובפרט בחידוש קרבן פסח, הוא אי-ידיעתנו כיצד יכולה העזרה שגודלה קפ"ז על קל"ה אמות (ברוטו, כולל מקום ההיכל והמזבח), להכיל נציגים של רבבות אלפי בית ישראל כשכבשים בידיהם, לשחוט לזרוק להקטיר, ולצאת בשלום מן הקודש.

כאן באה מקומה של האמונה. הקב"ה שהבטיח שעם ישראל "כחול היים אשר לא ימד ולא יספר" (הושע ב, א), והוא ציווה לבנות עזרה בגודל הנ"ל. איננו יודעים כיצד זה יתבצע אבל מקובלנו ש"פתחו לי פתח כחודו של מחט ואני אפתח לכם פתח כפתחו של אולם".

וכך מובא בשם הגר"א שאם נקריב ביוזמתנו קורבן אחד, הקב"ה כבר יביא את הגאולה השלמה.

בתקופה האחרונה אנו עדים לשינויים מהירים במדינת ישראל ובעולם כולו. העולם מתקדם לזמן קיום הנבואות בדרך שלא תמיד אנו מבינים את כל פרטיה, ונבואת ישעיהו (פרק ב) כבר נראית קרובה מתמיד:

וְהָיָה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים נִכּוֹן יְהִיֶּה הַר בֵּית ה' בְּרֹאשׁ הַהָרִים וְנִשָּׂא מִגְבְּעוֹת וְנִהְרֹו אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם: וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לָכוּ וְנַעֲלֶה אֶל הַר ה' אֶל בֵּית אֱלֹהֵי יִעֲקֹב וְיִרְנוּ מִדְּרָכָיו וְנִלְכֶה בְּאַחֲחֻתָיו כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תּוֹרָה וְדִבֶּר ה' מִירוּשָׁלַם: וְשִׁפֹּט בֵּין הַגּוֹיִם וְהוֹכִיחַ לְעַמִּים רַבִּים וְכָתְתוּ חֻבּוֹתָם לְאַתִּים וְחֲנִיתוּתֵיהֶם לְמִזְמֵרוֹת לֹא יִשָּׂא גּוֹי אֶל גּוֹי חֶרֶב וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה:

על כל אחד מאתנו מוטל לפעול עם אל, כל אחד בדרך המתאימה לו, ו"לא עליך המלאכה לגמור", אך "אין אתה בן חורין ליבטל ממנה".

\* \* \*

מנהג ותיקין ואנשי מעשה לומר סדר קורבן פסח בערב פסח, כדי לשלם פרים שפתנו וכדי להביא לידי ביטוי את הגעגועים והציפייה לשוב ה' ציון. כמה נוסחים שונים של "סדר אמירת קרבן פסח והקרבתו" נתקנו ונדפסו במרוצת השנים. בשנת תשע"ג זכינו להוציא לאור קונטרס הכולל את "סדר קרבן פסח" על נוסחיו השונים, לצד ביאורים ורעיונות מרחיבי דעת. וכעת, משאזלה המהדורה הקודמת, אנו זוכים להדפיסו מחדש. ו"כאשר זכינו לסדר אותו, כן נזכה לעשותו", במהרה בימינו אמן.

**עלה נעלה בקודש!  
העורכים**



בניין

המקדש



## גדרה של מצוות בניין בית המקדש<sup>1</sup>

- א. המקורות למצווה
- ב. מקור שיטת הרמב"ם
- ג. בניין ביהמ"ק בלילה וחיוב נשים במצווה זו
- ד. ביאורי האחרונים לחיוב נשים
- ה. מטרת בניין ביהמ"ק
- ו. יישוב הקושיות ע"פ הנ"ל
- ז. חובת ציבור או חובת היחיד
- ח. ביאור המקורות למצווה ודין קדושת בית הכנסת
- ט. מעשה מצווה או הכשר מצווה
- י. סיכום הדברים

### א. המקורות למצווה

כתב הרמב"ם (בית הבחירה א, א):

מצוות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות, וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה, שנאמר: "ועשו לי מקדש" (שמות כה, ח), וכבר נתפרש בתורה משכן שעשה משה רבינו, והיה לפי שעה שנאמר: "כי לא באתם עד עתה" וגו'.

מבואר בדברי הרמב"ם שהמקור למצוות עשה של בניין בית המקדש הוא בפסוק שמופיע בפרשת תרומה בנוגע לבניית המשכן: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". משמע שפסוק זה נאמר לדורות ולא לשעתו בלבד, והוא כולל גם את בניין בית עולמים.

גם בספר המצוות (עשה כ) הזכיר הרמב"ם מצווה זו ופסוק זה:

והמצווה העשרים היא שצונו לבנות בית עבודה. בו יהיה ההקרה והבערת האש תמיד, ואליו יהיה ההליכה והעליה לרגל והקבוץ בכל שנה, כמו שיתבאר (מ"ע כז-כט, לט, מו, נב-נד, פג-פה; ל"ת פט-צ, קנו) והוא אמרו יתעלה "ועשו לי מקדש".

נראה מדברי הרמב"ם בצורה די ברורה, שעיקר מגמת ותכלית המקדש הוא שיהיה מקום מיוחד לעבודת הקרבנות. בספר המצוות ציטט הרמב"ם את לשון הספרי, שהובא גם בגמ' בסנהדרין (כ ע"ב), וכתב:

---

1. השיעור נכתב ע"י תלמידים לפי הבנתם.

ולשוך ספרי (ראה יב, י-יא): "שלש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך ולבנות להם בית הבחירה ולהכרית זרעו של עמלק". הנה התבאר שבנין בית הבחירה מצוה בפני עצמה.

המקום השלישי שבו התייחס הרמב"ם למצוות בנין המקדש, הוא בשרשים לספר המצוות (שורש יב), שם כתב שמצוות בנין המקדש היא מצווה כללית הכוללת את כל חלקי העשייה:

השרש השנים עשר, שאין ראוי למנות חלקי מלאכה מן המלאכות שבא הצווי בעשייתה כל חלק וחלק בפני עצמו: ידוע שאנחנו פעמים נצטוינו על מעשה אחד מן המעשים, ואחר כן יתחיל הכתוב לבאר איכות המעשה ההוא ויבאר השם שזכר ויאמר על מה הוא כולל. אם כן, אין ראוי שיימנה כל צווי שבא באותו הבאור מצוה בפני עצמה, כמו אמרו: "ועשו לי מקדש", שזה מצות עשה אחת מכלל המצוות, והוא שיהיה לנו בית מוכן יבאו אליו ויחוגו, ובו תהיה ההקרכה ובו יהיה הקבוץ במועדים. ואחר כן בא לתאר חלקיו ואין ייעשו. ואין ראוי שיימנה כל מה שאמר בו "ועשית", "ועשית" מצוה בפני עצמה.

אולם, בסמ"ג (עשין סי' קסג) אנו מוצאים מקור אחר למצוות בנין המקדש:

בפרק כהן גדול (סנהדרין כ ע"ב) תניא: "שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתם לארץ, להעמיד להם מלך, ולהכרית זרעו של עמלק", ואחר שיניח להם המקום מכל אויביהם מסביב לבנות בית הבחירה, שנאמר (דברים יב, י-יא): "ועברתם את הירדן וישבתם בארץ ואחר כך והיה המקום אשר יבחר ה' א-להיכם לשכן שמו שם, שמה תביאו את כל אשר אני מצוה אתכם עולותיכם וזבחיכם" וגומר.

מבואר בסמ"ג שהמקור למצווה זו הוא מפסוק בפרשת ראה: "והיה המקום אשר יבחר וכו', שמה תביאו", וכפי שמובא בגמ' בסנהדרין שם.

וכבר עמד על כך מרן בכסף משנה (בהל' בית הבחירה שם), וכתב שהסמ"ג לא הביא את הפסוק שציטט הרמב"ם, משום שסבר שפסוק זה מתייחס רק למשכן שעשה משה במדבר, ואינו מצווה לדורות; ואילו הרמב"ם לא הביא את הפסוק שציטט הסמ"ג כמקור, משום שבפסוק זה אין ציווי לבנות את בית הבחירה אלא סיפור בעלמא, דהיינו שיביאו קרבנות למקום אשר יבחר ה', ולכן העדיף את הפסוק שנאמר בבניית המשכן שהוא ציווי ממש. והוסיף הכס"מ:

ואע"פ שבפרק כ"ג (סנהדרין כ ע"ב) הביאו מקרא ד"והיה המקום אשר יבחר ה'", לא לענין שיהא ציווי בנין בית הבחירה ממקרא זה, אלא לומר שהכרתת זרעו של עמלק קודמת לבנין בית הבחירה מדכתיב: "והיה בהניח לכם מכל אויביכם וכו' והיה המקום אשר יבחר ה'", ולפיכך לא רצה להביא ראייה מפסוק זה והביא ראייה מ"ועשו לי מקדש".

ואע"ג דההיא פרשה במשכן שבמדבר מיירי, משמע דהאי קרא כלל הוא לכל מקום בין למשכן שבמדבר בין לשילה ונוב וגבעון בין לבית עולמים. ודיקא נמי דקאמר: "ועשו לי מקדש" ולא קאמר "ועשו לי משכן". וכן הוא בגמ', סנה' ט"ז, שבועות י"ד: "וכן תעשו - לדורות" וכו'.

## ב. מקור שיטת הרמב"ם

והנה הגר"ח קניבסקי, בספרו קרית מלך על הרמב"ם (שם), הביא כמקור לדברי הרמב"ם את התוספתא (מנחות ז, ז):

הרי הוא אומר "וירא משה את המלאכה והנה עשו אותה כאשר צוה ה'" וגו', היכן צוהו? "ועשו לי מקדש" וגו'. "ויתן את השלחן באוהל מועד וגו' ויערך עליו ערך לחם לפני ה' כאשר צוה ה'", היכן צוהו? "ביום השבת ביום השבת יערכנו לפני ה'" וגו'. "וישם את המנורה באהל מועד וגו' ויעל הנרות לפני ה' כאשר צוה ה'", היכן צוהו? "על המנורה הטהורה יערך את הנרות" וגו'.

אך באמת אינו מובן כיצד דברי התוספתא יכולים להוות מקור לרמב"ם, הרי לכאורה משמע משם בדיוק להיפך - שמצווה זו נאמרה רק לשעתה, שהרי אמרו "היכן צוהו", היינו את משה רבינו במלאכת המשכן, ואם כן זו ראייה דוקא לשיטת הסמ"ג.

ועוד יש לעמוד על סתירה בדברי הרמב"ם, שכן במקום אחר (הל' מלכים א, א) כתב:

שלש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ: למנות להם מלך, שנאמר: "שום תשים עליך מלך", ולהכרית זרעו של עמלק, שנאמר: "תמחה את זכר עמלק", ולבנות בית הבחירה, שנאמר: "לשכנו תדרשו ובאת שמה".

וצ"ב מדוע הרמב"ם מביא כאן מקור אחר למצווה זו. וכאן לא נוכל לתרץ כדברי הכס"מ שפסוק זה רק מלמד שהכרתת זרע עמלק קודמת לבניין בית הבחירה, שהרי דין זה הובא שם בהלכה הבאה (שם, ב): "מינוי מלך קודם למלחמת עמלק, שנאמר: 'אותי שלח ה' למשחך למלך עתה לך והכיתה את עמלק', והכרתת זרע עמלק קודמת לבנין הבית" וכו'. זאת ועוד: לכאורה הפסוק "לשכנו תדרשו" אינו יכול להוות מקור כלל לדין בניין הבית, מה שאין כן הפסוק שהביא הסמ"ג "והיה המקום" וכו', העוסק באמת בעניין זה. ובאמת הלח"מ (הל' מלכים שם) עמד על סתירה זו, ותירץ:

וי"ל דהנהו קראי חד אתא למקדש שבמדבר וחד אתא למשכן שילה, וכדכתב רש"י ז"ל בפרשת ראה: "לשכנו תדרשו זה משכן שילה", ואיכא קרא אחרינא בפרשה הזיא דהיינו "והיה המקום אשר יבחר ה' א-להיכם בו שמה תביאו" וגו', וכתב שם רש"י ז"ל דאיירי ההוא בבית עולמים. ורבינו לא הביא קרא ד"והיה המקום" וגו' אף על גב דההוא קרא איירי בבית עולמים משום דהנהו קראי דמדבר ושילה כתיבי בלשון אזהרה של מצות עשה, דקרא "ועשו לי מקדש"

משמע אזהרה, וכן האי קרא ד"לשכנו תדרשו" משמע דה"ק תדרשו ותעשו משכן ואח"כ תביאו שמה, דאל"כ מאי "תדרשו", היה לו לומר "לשכנו תביאו", אלא ודאי דלהכי אתא קרא. ולכך הביא רבינו אלו השני פסוקים, שמורים שהיא מצוה גמורה, וכי היכי דבשילה ובמדבר היא מצוה ודאי דבבית הבחירה היא מצוה, ולא חש רבינו להביא שני המקראות במקום אחד אלא חד הביא בהל' מלכים וחד בהל' בית הבחירה.

ע"פ דברי הלח"מ אולי ניתן לומר שזו כוונת הגר"ק בקרית מלך, שהפסוק "ועשו לי מקדש" אכן מיירי רק במשכן שבמדבר ו"לשכנו תדרשו" מיירי במשכן שילה, ובאמת הרמב"ם אינו חלוק כלל על הסמ"ג, אלא שהעדיף להביא מקראות שנאמרו בלשון מצוות עשה. ומכלל הציוויים במשכן שבמדבר ובמשכן שילה, אנו למדים גם שיש מצווה לבנות בית עולמים. אולם ביאור זה של הלח"מ נראה על פניו דחוק מצד עצמו, ועל כן נשתדל בס"ד ליישב את הסתירה ברמב"ם באופן אחר.

הגר"י קאפח במהדורתו כתב ליישב לפי פשוטו, שהרמב"ם באמת סבור שמקור המצווה הוא מהפסוק "ועשו לי מקדש", כפי שכתב בהלכות בית הבחירה ובספר המצוות, ומה שהביא בהלכות מלכים את הפסוק "לשכנו תדרשו" היינו רק ללמד שמיד בכניסה לארץ יש לבנות את הבית. נראה שיש לסייע לכך ממדרש תנחומא (פרשת כי תצא סי' יא) שציין אליו הגר"ק (שם):

"והיה בהניח ה' א-להיך לך וגו' תמחה את זכר עמלק" (דברים כה, יט). אמר ר' עזריה אמר ר' יהודה בר סימון בשם ר' יהודה בר אלעאי, על שלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ, למנות עליהם מלך, דכתיב "שום תשים עליך מלך" (שם יז, טו), ולבנות בית הבחירה, דכתיב "ועשו לי מקדש" (שמות כה ח), ולמחות את זכר עמלק, שנאמר "תמחה את זכר עמלק".

מבואר בלשון המדרש שהמקור לכך שישראל נצטוו בכניסתם לארץ הוא מהפסוק "ועשו לי מקדש", ולא כדברי הגמ' בסנהדרין שהביאה את הפסוק "והיה המקום" וכו'. לפי זה ייתכן שמה שכתב הרמב"ם בהל' מלכים את הפסוק "לשכנו תדרשו" היינו רק לציין שיש לבנות את המקדש מיד בכניסה לארץ, וכמו שכתב הרב קאפח.

עם זאת, עדיין יש בביאור זה מן הדוחק, כי בפשט לשונו של הרמב"ם בהלכות מלכים נראה שהפסוק "לשכנו תדרשו" הוא המקור לעצם ההלכה ולא רק לזירוז בנייתו של הבית.

והנה, הבאנו לעיל את דברי הכס"מ, שביאר בשיטת הסמ"ג שלא הביא את הפסוק "ועשו לי מקדש", משום שסבור שמצווה זו היא רק לשעתה. אך יש להתפלא על זה, שהרי הסמ"ג עצמו כתב ברמזי מצוות עשה (רמז קסג):

לבנות בית הבחירה, שנאמר (שמות כה, ח): "ועשו לי מקדש וגו' וכן תעשו", ונאמר (דברים יב, יא): "והיה המקום אשר יבחר ה' א-להיכם לשכן את שמו

שם" וגו'. שם ביארנו היאך נעשו האולם וההיכל והעזרה והמזבחות והכלים והשערים והלשכות ודין קדושת הבית וקדושת העיר אם היא עדיין קיימת.

ונראה מדברי הסמ"ג בפשטות שישנם שני מקורות למצוות בניין ביהמ"ק, וגם הפסוק 'ועשו לי מקדש' מהווה מקור למצווה זו. וכן מבואר בדברי רש"י, שבפירושו עה"ת (דברים יב, יא) כתב: "והיה המקום וגו' – בנו לכם בית הבחירה בירושלים". ואילו בגמ' (יבמות ו ע"א) איתא: "דתניא: יכול יהא בנין בית המקדש דוחה שבת? ת"ל 'את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו', כולכם חייבין בכבודי; מאי לאו בבונה וסותר" וכו', וביאר רש"י: "מאי לאו בבונה. איצטריך למיסר אע"ג דאב מלאכה הוא ואיכא כרת אי לאו דאשמ' הוה אמינא אתי עשה ד'ועשו לי מקדש' דחייב לאו דשבת". ונראה מפירושו ליבמות שהמקור למצוות בניין המקדש הוא מ'ועשו לי מקדש', ואילו בפירושו עה"ת כתב כמקור את הפסוק "והיה המקום".

### ג. בניין ביהמ"ק בלילה וחיוב נשים במצווה זו

על מנת ליישב בס"ד את כל דעות הראשונים, יש להקדים מה שכתב הרמב"ם (בית הבחירה א, יב):

אין בונין את המקדש בלילה, שנאמר: "וביום הקים את המשכן", ביום מקימין לא בלילה, ועוסקין בבנין מעלות השחר עד צאת הכוכבים. והכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונם, אנשים ונשים, כמקדש המדבר. ואין מבטלין תינוקות של בית רבן לבנין, ואין בנין בית המקדש דוחה יום טוב.

הרמב"ם הביא להלכה את הדין שמופיע בגמ' (שבועות טו ע"ב), שאין בונים את המקדש בלילה. וכמה מן האחרונים<sup>2</sup> עמדו על הסתירה ברמב"ם מיניה וביה: בסוף ההלכה כתב הרמב"ם, שאף הנשים מצוות בבנין המקדש, כמו שהיו חייבות בבנין המשכן, וקשה, אם מצוות בניין ביהמ"ק אינה נוהגת בלילה, א"כ זוהי מצוות עשה שהזמן גרמא, ומדוע הנשים חייבות בה?

ולכאורה יש להקשות עוד, שבגמ' בשבועות (שם) מבואר שמצוות בניין ביהמ"ק אינה דוחה שבת ויום טוב, וגם מזה מוכח לכאורה דהוי מ"ע שהזמן גרמא. אמנם אי משום הא לא איריא, שכבר כתבו מהרי"ט בחידושו לקידושין (כט ע"א ד"ה אותו ולא אותה) וכן בשער המלך (הל' פסולי המוקדשין יט, ה) שאם המצווה מצד עצמה נוהגת בכל עת, אלא שיש סיבה חיצונית למניעת קיומה בזמן מסוים, אין היא מצוות עשה שהזמן גרמא. והראיה הפשוטה לכך היא ממצוות מעקה, שהגמ' (קידושין לג ע"ב) הביאה אותה כדוגמה למצווה שאין הזמן גרמא, אע"פ שברור לכל מבין שאי אפשר לקיים מצווה זו בשבת וביו"ט. ולפי

---

2. ומהם: שו"ת שואל ומשיב (תניינא ח"ג סי' פט); שו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סי' מז); שו"ת בית יצחק (שמלקיס; אר"ח סי' ג); וכן הגרי"ז גוסטמן בקונטרסי שיעורים (קידושין שיעור יט אות ו).

זה, הוא הדין בנידון דידן, המניעה לבנות את ביהמ"ק בשבת וביו"ט היא מחמת איסור חיצוני דרביע עליה, ואין כאן זמן שאינו ראוי מצד עצם המצווה, ולכן לא תיחשב המצווה כמ"ע שהזמן גרמא.

אך קושיית האחרונים מהעובדה שמצוות בניין ביהמ"ק אינה נוהגת בלילה, במקומה עומדת, שהרי דין זה "ביום ולא בלילה" הוא בעצם קיום המצווה, וא"כ הוי מ"ע שהזמן גרמא ומדוע נשים חייבות במצווה זו.

היה מקום לבאר ע"פ מה שכתב המנחת חינוך (מצווה צה) כמילתא דפשיטא, שמה שאין בונים את המקדש בלילה זהו רק לכתחילה, אך אם עברו ובנו – אין בזה פסול לעיכובא. וז"ל: "ונראה פשוט דהיינו לכתחילה, אבל אם בנו בלילה ודאי אינו נפסל המקדש בשביל זה". ולא הביא לדבריו שום מקור. נראה שמקורו של המנ"ח הוא ממה שמצינו בכמה מקומות בש"ס (זבחים כג ע"ב ועוד), שבקדשים צריך שישנה עליו הכתוב לעכב. וסבר המנ"ח שמכיון שלעניין בניין ביהמ"ק בלילה לא שנה הכתוב לאסור, אין זה מעכב בדיעבד. ולפי זה תתיישב בשופי קושיית האחרונים, כיון שאם אנו רואים שלכה"פ בדיעבד הבניין בלילה כשר – מוכח שהלילה אינו מופקע לחלוטין ממצוות הבניין, ורק לכתחילה יש לבנותו ביום. ומעתה לא הוי מ"ע שהזמן גרמא, דבזה אזלינן בתר הדין שהוא לעיכובא.

איברא, שעצם דברי המנ"ח שאם נבנה בלילה כשר בדיעבד, אינם פשוטים כלל ועיקר. הגר"צ זעהמאן בספר מנחת סולת (על המנ"ח שם) וכן אחרונים נוספים הקשו על המנ"ח מהמבואר בירושלמי (יומא א, א) שהמניעה להקים את המשכן בלילה היא אף לעיכובא ולא רק לכתחילה:

תני כל שבעת ימי המילואים היה משה מושח את המשכן ומעמידו ומפרקו וסודר עליו את העבודות, וביום השמיני העמידו ולא פירקו. ר' יוסה בי ר' יודה אמר: אף ביום השמיני העמידו ומשחו ופירקו. א"ר זעירא: זאת אומרת שהקמת הלילה פסולה לעבודת היום.

ומעתה הדרה קושיא לדוכתה דהויא מ"ע שהזמן גרמא. ועוד יש להקשות, כיצד דברי הירושלמי הולמים את ההלכה הנ"ל<sup>3</sup>, שבקדשים יש הלכה שישנה עליו הכתוב לעכב, והרי גבי הקמת המשכן בלילה לא מצאנו ששנה עליו הכתוב לעכב, ומדוע הקמת הלילה פסולה.

#### ד. ביאורי האחרונים לחיוב נשים

בהתבוננות בדברי האחרונים, אנו מוצאים כמה תירוצים נוספים לשאלה מדוע נשים חייבות במצוות בניין בית המקדש:

3. המוסכמת גם בירושלמי (פסחים פ"ז ה"ב).



א) בשו"ת מנחת אלעזר (שם) תירץ, שאכן בניין ביהמ"ק היא מצווה שהז"ג, אך כבר אמרו בקידושין (לג ע"ב - לד ע"א) שיש מצוות היוצאות מן הכלל, שנשים חייבות בהן אע"פ דהו מ"ע שהז"ג:

וכלל הוא? הרי מצה, שמחה, הקהל, דמצות עשה שהזמן גרמא, ונשים חייבות! ותו, והרי תלמוד תורה, פריה ורביה, ופדיין הבן, דלאו מצות עשה שהזמן גרמא הוא, ונשים פטורות! אמר רבי יוחנן: אין למדין מן הכללות ואפילו במקום שנאמר בו חוץ, דתנן: בכל מערבין ומשתתפין, חוץ מן המים ומלח; ותו ליכא? והאיכא כמהין ופטירות! אלא, אין למדין מן הכללות ואפילו במקום שנאמר בו חוץ.

ואם כן, כיוון שראינו שבמשכן הנשים היו שותפות, שנאמר "ויבואו האנשים על הנשים", "וכל אשה חכמת לב בידה טוו", הרי זה גילוי שמצווה זו חריגה ויוצאת מן הכלל, וגם נשים חייבות בה.

אך בשו"ת בית יצחק (שם) הקשה עליו, שאדרבה, דברי הגמ' שם הם ראייה לסתור - שהרי הגמ' לא הזכירה את מצוות בניין ביהמ"ק כמצווה היוצאת מן הכלל, ומוכח שהיא כשאר המצוות, ואם הזמן גרמא נשים פטורות.

ב) בקהלות יעקב (שבועות סי' י אות ב) כתב ליישב כך: יש במצוות בניין ביהמ"ק שני חלקים: א. ההכנה, הכוללת את עשיית היריעות, האדנים וכו'. ב. מעשה ההקמה בפועל. כל עבודות ההכנה הללו כלולות במצוות בניין הבית, וכפי שהובא לעיל מדברי הרמב"ם בשורשים לספר המצוות. ומעתה, מה שאמרו חז"ל שאין בונים את ביהמ"ק בלילה נאמר רק כלפי ההקמה וכמ"ש "וביום הקים את המשכן", אך כל שאר עבודות התשתית וההכנה נעשות גם בלילה.

והיה ניתן להוסיף בשולי דבריו, שלא רק אריגת היריעות ועשיית האדנים מהוות חלק מן המצווה, אלא גם עשיית הכלים היא חלק ממצוות בניין המקדש, כמבואר בדברי הרמב"ם שם. וכבר כתבו כמה אחרונים (בית יצחק שם, ערוך לנר סוכה מא ע"א בפירש"י ד"ה אי נמי, ועוד) שאפשר לעשות את הכלים גם בלילה. ומדבריהם יש סיוע לחידושו של הקה"י. ונראה מדברי הקה"י, שכיון שכל עבודות ההכנה יכולות להיעשות בלילה, ממילא אי אפשר להחשיב את מצוות בניין ביהמ"ק כמצוות עשה שהז"ג, ולכן נשים חייבות במצווה זו.

אך לכאורה יש לתמוה ע"ז קצת, דסו"ס מעשה ההקמה אינו כשר אלא ביום, ובפרט שהרמב"ם עוסק בבית עולמים שהוא בניין ממש, ולכאורה לא שייך לחלק בו בין ההכנה להקמה כמו במשכן, ועכ"פ הרמב"ם לא חילק בכך ועוסק בעצם ההקמה. וגם אם נאמר כדברי האחרונים שההכנות ועשיית הכלים יכולות להיעשות בלילה, עדיין מסברא צ"ב בעצם החידוש שעובדה זו גורמת שכל המצווה תיחשב כמ"ע שלא הזמן גרמא.

ג) בצפנת פענח (השמטות למנין המצוות, מ"ע כ) ביאר, שבאמת מצוות בניין המקדש היא מצווה שהז"ג ונשים פטורות, ומה שכתב הרמב"ם שהכל חייבים לבנות ולסעד בעצמם וגם נשים בכלל, אין הכוונה שהנשים מצוות מצד החיוב הרובץ על כתפיהן, אלא כיון שהן מחויבות בהבאת קרבנות מסוימים, הרי שמוטל עליהן ג"כ לטפל ולדאוג לכך שיהיה מקדש בנוי ויהיה ניתן להקריב בו קרבנות. אמנם הצפ"פ שם הקשה קושיא חזקה יותר מקושיית האחרונים, שהרי כתבו התוס' (גיטין מה ע"ב):

כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה - מכאן אומר ר"ת דאין אשה אוגדת לולב ועושה ציצית כיון דלא מיפקדה. ואין נראה, דהא מדפסלינן בריש התכלת (מנחות מב ע"א) ציצית בעובד כוכבים דדריש בני ישראל ועשו ולא בעובדי כוכבים מכלל דאשה כשרה ואמרינן נמי סוכת גנב"ך כשרה בפ"ק דסוכה ח) ע"ב) ודוקא בס"ת ותפילין ומזוזות דכתיב וקשרתם וכתבתם דרשינן הכי.

ואם כן, לדעת ר"ת שהאשה פסולה לעשות ציצית ואם עשתה כן הציצית פסולה, וכן בכל מצווה שהז"ג - נמצא שאם אינה מצווה בבניין ביהמ"ק ובכל זאת תעשה כן, מה שעשתה פסול. ולפי תירוצו שמוטל על הנשים לדאוג לבניין הבית רק מחמת חיובה בהבאת הקרבנות, נמצא שיש לדון בכל כלי האם הוא לעיכובא בהקרבנות, ורק אם הוא לעיכובא תוכל האשה לעסוק בעשייתו ובבנינו. וע"ש בצפ"פ בדבריו שאכן נקט כך, ודן בכל פרט ופרט האם הוא לעיכובא או לא. וזה חידוש גדול.

אבל עיקר מה יש לתמוה ע"ז, שלכאורה מלשון הרמב"ם עצמו (שהובא לעיל) לא משמע כדבריו, שכתב: "הכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובמומנם אנשים ונשים כמקדש המדבר, ואין מבטלין תינוקות של בית רבן לבנין, ואין בנין בית המקדש דוחה יום טוב". ומשמע שמצווה זו מוטלת אקרקפתא דגברא, נשים כאנשים, ולא חילק ביניהם כלל. ומשמע שהיות והמצווה מוטלת על כולם, אם חלק מן הציבור לא יהיה שותף בבניין, הפסיד את המצווה. ואילו לדברי הצפ"פ אין חיוב עצמי על הנשים אלא רק כהכשר להבאת הקרבנות, ולדבריו יוצא שאם הבית נבנה ע"י אנשים בלבד או רק ע"י חלק מן הנשים וכדו', אין בכך שום פגם.

ד) בקונטרסי שיעורים (שם) כתב לחדש שהכלל שנשים פטורות ממצוות עשה שהז"ג הוא רק במצוות המוטלות על היחיד, ולא במצוות המוטלות על הציבור. ההיגיון בכך הוא, שהרי רק במצווה המוטלת על היחיד שייך לומר שכל אשה ואשה פטורה. אך אם הציבור חייב במצווה, האשה מחוייבת מצד היותה חלק מהציבור, אע"פ שיש זמן מסוים הגורם למצווה.<sup>4</sup> ואכן הדברים מתיישבים על הלב, אמנם יש להעיר על כך כפי שנראה להלן.

4. אמנם לגבי קרבן פסח הוצרכו ללפותא לרבות נשים (למאן דאמר, עי' פסחים צא ע"ב), משום שביסודו הוא קרבן יחיד, ורק משום דאתי בכינופיא יש לו גם גדרי קרבנות ציבור. עי' יומא נא ע"א.

## ה. מטרת בניין ביהמ"ק

ונראה בס"ד ליישב באופן נוסף את קושיית האחרונים, ועפ"ז ליישב גם מדוע בניין ביהמ"ק בלילה הוא לעיכובא (כהירושלמי) ולא בעינן שנה עליו הכתוב לעכב.

יש לחקור ביסוד מצוות בניין ביהמ"ק. מלשונותיו של הרמב"ם משמע שיסוד המצווה הוא כדי שנוכל להקריב קרבנות: "בית מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות" (בית הבחירה א, א), "לבנות בו בית עבודה" (ספר המצוות כ), "בית מוכן יבאו אליו ויחוגו ובו תהיה ההקרבה ובו יהיה הקבוץ במועדים" (שורש יב). אך בדברי הרמב"ן (ריש פרשת תרומה), מובאת מגמה אחרת במצווה זו:

ואמר ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש (שם ו), והנה הם קדושים ראויים שיהיה בהם מקדש להשרות שכנתו ביניהם. ולכן צוה תחלה על דבר המשכן שיהיה לו בית בתוכם מקודש לשמו, ושם ידבר עם משה ויצוה את בני ישראל. והנה עקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון, כמו שאמר (להלן כה, כב): "ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת", על כן הקדים הארון והכפרת בכאן כי הוא מוקדם במעלה.

מבואר שעיקר מטרת המקדש הוא השראת השכינה בעולם. ובאמת יש לחקור מה העיקר במקדש – קודש הקדשים שבו נמצאת עיקר השכנת השכינה, או ההיכל ושאר העזרות, שם נעשית העבודה השגרתית. בדברי הרמב"ן נראה שעיקר החפץ במקדש הוא ארון הברית, שהוא מקום השראת השכינה. ויש פסוקים המחזקים גישה זו (דברי הימים א' כב, יח-יט):

(יח) הלא ה' אלהיכם עמכם והניח לכם מסביב כי נתן בְּיָדִי אֶת יִשְׁבֵי הָאָרֶץ וְנִקְבְּשָׁה הָאָרֶץ לְפָנַי ה' וְלִפְנֵי עַמּוֹ. (יט) עָתָה תָּנוּ לְבַבְכֶם וְנִפְשְׁכֶם לְדָרוֹשׁ לַה' אֱ-לֹהֵיכֶם וְקוּמוּ וּבְנוּ אֶת-מִקְדָּשׁ ה' הָאֱלֹהִים לְהֵבִיא אֶת אַרְוֹן בְּרִית ה' וְכִלִּי קֹדֶשׁ הָאֱ-לֹהִים לְבֵית הַנִּבְנָה לְשֵׁם ה'.

וכן (שם כח, ב):

וַיִּקֶם דָּוִד הַמֶּלֶךְ עַל רִגְלָיו וַיֹּאמֶר שְׂמַעוּנִי אֲחִי וְעַמִּי אָנִי עִם-לִבְכִי לְבָנוֹת בַּיִת מְנוּחָה לְאַרְוֹן בְּרִית ה' וְלִהְדֹם רִגְלֵי אֱ-לֹהֵינוּ וְהִכִּינוּתִי לְבָנוֹת.

אמנם בירושלמי (ר"ה א, א) אמרו:

א"ר שמואל בר נחמן, 'והיה כי ימלאו ימיך', אמר לו הקדוש ברוך הוא דוד ימים מליאים אני מונה לך איני מונה לך ימים חסירים שלמה בנך בונה בית המקדש אלא להקריב קרבנות חביב עלי משפט וצדקה שלך יותר מכל הקרבנות, שנאמר (משלי כא, ג): 'עשה צדקה ומשפט נבחר לה' מזבח'.

ומכאן רואים כדברי הרמב"ם, שהתכלית היא דווקא הקרבת הקרבנות.

אכן בירושלמי יש כמה גרסאות, ובירושלמי בברכות (ב, א) ובמו"ק (ג, ז) הנוסח הוא אחר: "והיה כי ימלאו ימין א"ר שמואל בר נחמני אמר הקדוש ברוך הוא לדוד דוד ימים מלאים אני מונה לך איני מונה לך ימים חסירים כלום שלמה בנך בונה בית המקדש, לא להקריב בו קרבנות? חביב עלי משפט וצדקה" וכו'. כאן הגרסא "לא להקריב" [ולא "אלא להקריב"], ואם כן הראיה פחות נחרצת. אך אין לכחד שגם מלשון הירושלמי הזו נראה יותר שעיקר התכלית הוא הקרבת הקרבנות.

ברם לאמיתו של דבר נראה שאלו דברי אלוקים חיים, וישנן שתי מגמות ושני חיובים בבניין ביהמ"ק: תכלית אחת היא השראת השכינה בעם ישראל, ועיקרה במקום קודש הקדשים, מעל הכפורת מבין שני הכרובים. תכלית נוספת היא שיהיה מקום מוכן להקריב קרבנות. ויש הוכחה פשוטה שגם הרמב"ם ודאי מודה לכך, שכן במורה נבוכים (ח"ג פרק מה) עמד על כך שלא נתבאר בתורה מקום המקדש המדויק אלא ברמז, והביא שלושה הסברים לכך:

האחת מהן, שלא יחזיקו בו האומות וילחמו עליו מלחמה חזקה כשידעו שזה המקום מן הארץ הוא תכלית התורה. והשנית, שלא יפסידוהו מי שהוא בידם עתה וישחיתוהו בכל יכלתם. והשלישית, והיא החזקה שבהם, שלא יבקש כל שבט היותו בנחלתו ולמשול בו, והיה נופל עליו מן המחלוקת והקטטה כמו שנפל בבקשת הכהונה, ולזה באה המצוה שלא יבנה בית הבחירה אלא אחר הקמת מלך שיצוה לבנותו ותסתלק המחלוקת, כמו שבארנו בספר שופטים וכו'. וצונו אנחנו שנבנה היכל לשמו יתעלה ונשים בו הארון שיש בו שני לוחות אבנים שבהן אנכי ולא יהיה לך.

על כן נראה שלכו"ע יש שתי מגמות, והשאלה מהי העיקרית שבהן. הרמב"ן כתב "עיקר החפץ", ולא בא לומר שאין מטרה נוספת. וכן הרמב"ם שבא להדגיש שזה בשביל להקריב קרבנות, סבור שזהו "עיקר החפץ", אך ודאי שישנה מטרה נוספת והיא השראת השכינה.

## ו. יישוב הקושיות ע"פ הנ"ל

ומעתה ניתן ליישב מפני מה נשים חייבות אע"פ שזו מצוות עשה שהז"ג, וכן מדוע הקמת הבית בלילה פסולה. נראה שיש לחלק בין שתי המגמות הנ"ל: הנאמר בירושלמי בתחילת מסכת יומא שבניית המקדש ביום היא לעיכובא, היינו רק מצד החיוב לבנות לתכלית השראת השכינה, כיון שהוא לא דין בקרבנות אלא בחפצא של בניין המקדש. אם בונים את המקדש בלילה, יש בזה חיסרון בהשראת השכינה.

ויש לבאר יותר את הדברים ע"פ מה ששינו בתוספתא (זבחים יג, יט): "אי זו היא במה גדולה בשעת היתר במה? אוהל מועד נטוי כדרכו אין הארון נתון שם". מבואר בבדייתא שאם האוהל נטוי אך ארון הברית אינו נמצא שם, יש לזה דין של במה גדולה שניתן להקריב

בה קרבנות ולא דין מקדש. והנפק"מ בין במה גדולה לביהמ"ק מבוארת בזבחים (ק"ז ע"א), שם נחלקו התנאים בזה, ולשיטת רבי שמעון אפשר להקריב בבמה גדולה רק קרבנות שיחיד יכול להביאם וקבוע להם זמן, לאפוקי שעירי רגלים וראשי חודשים שהם חטאות, ופר העלם דבר של ציבור שאין קבוע לו זמן, וכן דנו שם הראשונים לגבי בכור ומעשר שאין קבוע להם זמן. וי"א שלשיטת ר"ש גם ביכורים ולחם הפנים אין מביאים בבמה גדולה, ובמשנה למלך (הל' קרבן פסח פ"א ה"ג) דן גבי עולת ראייה ושלמי חגיגה. והעולה על כולנה הוא מה שכתב במקדש דוד (ח"ג סי' כ) שאליבא דר"ש בבמה גדולה אי אפשר לקיים את עבודת יום הכיפורים, כי אין שם ארון וממילא אין השראת שכינה (ויש לציין שבמל"מ שם הסתפק בזה).

ומעתה ייתכן שזו כוונת הירושלמי ביומא. אם בנו את ביהמ"ק בלילה – חסר בהשראת השכינה, ויש לאותו בית מעמד של במה גדולה ולא של בית המקדש. ואולי יש לומר יותר מזה, שמה שכתוב בירושלמי שאם נבנה בלילה עבודתו פסולה, יתכן שהכוונה דוקא לעבודת יוה"כ וכדברי המקד"ד, או לכל הפחות בעבודת הקרבנות שתלויה בהשראת שכינה. אך קרבנות שאפשר להקריבם גם בבמה גדולה, ברור שהם כשרים גם בביהמ"ק שנבנה בלילה, דלא גרע מבמה גדולה שאין בה דין הקמה ביום, ומהיכא תיתי לפסלם. ולכאורה הדברים פשוטים.

לפי זה נמצא שיש ליישב את קושיית המנחת סולת על המנ"ח. באמת מצד החיוב לבנות בית בכדי להקריב קרבנות, יש דין לכתחילה לבנות ביום, אך עניין זה בוודאי אינו לעיכובא, וכפי שהיה פשוט לבעל המנחת חינוך, והטעם בזה הוא כנ"ל, דבעינן שישנה עליו הכתוב לעכב. אבל מצד החיוב עבור התכלית של השראת השכינה, בניין בלילה פסול ויש חיסרון בהשראת השכינה, והיינו לכל העניינים התלויים בהשראת השכינה וכמו שנתבאר. ומאליה מיושבת על פי זה גם קושיית האחרונים מדוע מצוות בניין ביהמ"ק אינה מצוות עשה שהז"ג, כי לכה"פ לגבי החיוב לבנות בית כדי להקריב בו קרבנות, הבניין כשר גם בלילה.

## ז. חובת ציבור או חובת היחיד

על פי זה יש מקום ליישב סתירה נוספת בדברי הרמב"ם. לעיל הבאנו את לשונו (הל' בית הבחירה פ"א ה"ב): "הכל חייבים לבנות ולסעד בעצמן ובממונן", שממנה משמע שזה חיוב עצמי על כל אחד ואחד לסייע בגופו ובממונו לבניין הבית. ואילו בסהמ"צ (סוף מצוות עשה) כתב:

וכשתשכל כל אלו המצות שקדם זכרם הנה תמצא מהם מצות שהם חובה על הציבור, לא לכל איש ואיש, כגון בנין בית הבחירה והקמת מלך והכרתת זרעו של עמלק (מצוות כ, קעג, קפח). ומהם מצות שהם חובה לאיש מיוחד אם עשה

הפעולה הפלונית או שימצאהו הענין הפלוני כמו קרבן שוגג (מצוות סח-עב) וקרבן מזיד (מצוות עא-עב). ופעמים יעמוד אחד מן האנשים כל ימי חייו ולא יעשה הפעולה ההיא ולא ימצאהו הענין ההוא.

וכ"כ בספר החינוך (מצווה צה):

לבנות בית לשם ה', כלומר שנהיה מקריבים שם קרבנותינו אליו, ושם תהיה העליה לרגל וכו', וזו מן המצוות שאינן מוטלות על היחיד כי אם על הצבור כולן, כשיבנה הבית במהרה בימינו יתקיים מצות עשה.

ונראה מזה שמצוות בניין המקדש היא חיוב כללי המוטל על הציבור ולא חיוב על כל איש ואיש.

ולפי מה שנתבאר, אולי ניתן לבאר שישנם שלושה סוגים של מצוות: א. מצווה פרטית המוטלת על כל אחד ואחד, כמו תפילין, שכל אחד צריך לקיים בעצמו. ב. מצווה המוטלת רק על הציבור ולא על כל אחד, כהכרתת זרעו של עמלק, שהמצווה בזה היא התכלית והתוצאה, וגם אם רק אנשים מסוימים מבצעים אותה בפועל, כל הציבור קיים את המצווה. ג. גדר ביניים: חובה המוטלת על הציבור, אך כל אחד ואחד חייב להיות שותף בחובה הציבורית, ובמצווה כזו אם אדם מסוים לא יהיה שותף, לא התקיימה חובתו הפרטית אע"פ שהמצווה הציבורית התקיימה ע"י אחרים.

ולפי חלוקה זו, יש לומר ששתי התכליות בבניין ביהמ"ק הן משני סוגים שונים: החיוב של בניית הבית למען השראת שכינה דומה באופיו למצוות הכרתת זרעו של עמלק, דהיינו מצווה ציבורית, וכפי שהצמיד הרמב"ם את המצוות הללו זו לזו בסוף מצוות עשה שבספר המצוות, וע"ז כתב שם שהיא "חובה על הציבור, לא לכל איש ואיש". אך מה שכתב הרמב"ם בהל' בית הבחירה שהכל חייבים לבנות ולסעד וכו', היינו מצד המגמה של הקרבת הקרבנות (שבה הרמב"ם עוסק שם, ולשיטתו היא עיקר התכלית במצווה זו, וכמו שנתבאר), וגדרה של מגמה זו שייך לסוג השלישי, שאמנם היא מוטלת על כלל הציבור, אבל כל אחד צריך להיות שותף בזה ואם לא עשה כן הפסיד מצוותו.

לפי זה, יש להעיר על מה שכתב הגרי"ז גוסטמן בקונטרסי שיעורים המובא לעיל, שנשים פטורות ממ"ע שהז"ג דוקא במצוות המוטלות על היחיד ולא במצוות המוטלות על הציבור. נראה שיש לחלק במצוות המוטלות על הציבור בין שני הסוגים הנ"ל: דוקא בגדר הראשון שהמצווה מוטלת רק על כלל הציבור ולא על כל אחד ואחד, הדברים מסתברים שגם נשים חייבות הואיל והן בכלל הציבור, אבל בגדר השני שיש חובה על כל אחד

להשתתף במצוות הציבור, לכאורה לא ברור הדבר לומר שאין שייך בזה הכלל שנשים פטורות ממ"ע שהז"ג, דסוף-סוף יש גם חלק במצווה לכל אחד ואחד.<sup>5</sup>

### ח. ביאור המקורות למצווה ודין קדושת בית הכנסת

השתא דאתינן להכי, שיש שתי מגמות בבניין המקדש, והרמב"ם והרמב"ן נחלקו רק מהו "עיקר החפץ", נוכל לחזור לאשר פתחנו בו ולבאר ששני החיובים והמגמות הללו נלמדים משני מקורות שונים: החיוב לבנות בית לתכלית השראת השכינה נלמד מ"ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", כלשונו של הכתוב. אולם הפסוק "לשכנו תדרשו ובאת שמה, והבאתם שמה עולותיכם" וכו', עוסק בחיוב מצד בית מוכן להקריב קרבנות. ממילא מיושבים גם דברי הסמ"ג ורש"י שהביאו שני פסוקים שונים, כי 'ועשו לי מקדש' עוסק בהשראת שכינה, ו'והיה המקום' בהקרבת קרבנות, ושני הדברים נכונים.

על פי זה ארווח לן לבאר עניין נוסף. השד"ח (מערכת הבי"ת כלל מג) וכן בספר מעשה אברהם (לר' ניסים אברהם אשכנזי; או"ח סי' לז), ובספר תורה שלמה לרמ"מ כשר (שמות כה, ח אות עג) דנו האם קדושת בית הכנסת היא דאורייתא או דרבנן, והמקור לומר שהוא דאורייתא הוא מדכתיב 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם', שכולל גם את בית הכנסת שהוא מקדש מעט. וכולם ציטטו מקור מהזוה"ק (במדבר קכו ע"א):

כמה חביבין אינון ישראל קמי קודשא בריך הוא, דבכל אתר דאינון שריין קודשא בריך הוא אשתכח בינייהו בגין דלא אעדי רחימותא דיליה מנהון מה כתיב (שמות כה): "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם", ועשו לי מקדש סתם, דכל בי כנישתא דעלמא - מקדש אקרי.

ויש לסייע לזה מהמשנה במגילה (כח ע"א):

ועוד אמר רבי יהודה: בית הכנסת שחרב אין מספידין בתוכו, ואין מפשילין בתוכו חבלים, ואין פורשין לתוכו מצודות, ואין שוטחין על גגו פירות, ואין עושין אותו קפנדריא, שנאמר "והשמתי את מקדשיכם" - קדושתן אף כשהן שוממין. עלו בו עשבים - לא יתלוש, מפני עגמת נפש.

ובשו"ת מהרי"ק (סי' קסא) הרחיב בזה, וכתב בתוך דבריו: "ואם כן ראוי לדמות נדבת בית הכנסת לנדבת מלאכת המשכן שהרי בכל מקום דמו רבותינו ז"ל בית הכנסת לבית המקדש כדאמרינן בפרק בתרא דמגלה (כט): 'ואהי להם למקדש מעט', אומר שמואל בר רב יצחק: אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות. ותנן נמי: בית הכנסת שחרב, אין מספידין בו כו', שנאמר: 'השימותי את מקדשיכם' וכו'. וע"ש עוד בדבריו.

---

5. ואמנם לדברינו עצם ההגדרה של מצוות בניין הבית כמ"ע שהז"ג אינה נכונה ביסודה לגבי תכלית הקרבת הקרבנות, שבזה הבנייה ביום אינה לעיכובא, וכמו שנתבאר.

ומכל זה מבואר שמהפסוקים שנאמרו על בית המקדש יש ללמוד גם לקדושת בית הכנסת. ולפי זה, יש לומר שהרמב"ם הביא דוקא את הפסוק "ועשו לי מקדש" כדי ללמדנו בזה הוראה נוספת, שגם קדושת בית הכנסת היא דאורייתא.

### ט. מעשה מצווה או הכשר מצווה

אך עדיין לא נחה דעתנו, ויש מקום להעמיק ולהבין מהי מגמת הרמב"ם לכרוך את שני העניינים יחד. ובפרט יש להקשות על דברינו, שהרי הרמב"ם הביא את הפסוק "ועשו לי מקדש" בהלכה העוסקת בתכלית של הקרבת קרבנות ולא של השראת השכינה. ואמנם לדברי הלח"מ, "לא חש רבינו להביא שני המקראות במקום אחד", אבל עדיין יש מקום לתת טעם בדבר.<sup>6</sup>

ונראה לבאר זאת בהקדים מה שהובא בשם הגרי"ד סלובייצ'יק (רשימות שיעורים יבמות ו ע"א ד"ה ולפ"ז עלינו להבין) בעניין נידון האחרונים<sup>7</sup> האם בניין ביהמ"ק הוא מעשה מצווה או הכשר מצווה. הגרי"ד רוצה לטעון שבניין המקדש הוא רק הכשר מצווה ולא מעשה מצווה, כי המצווה מתקיימת כשביהמ"ק בנוי ואין מצווה לבנות את הבית, ומוכיח זאת מדברי רש"י בסוכה (מא ע"א ד"ה אי נמי) "מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים, שנאמר (שמות טו) מקדש ה' כוננו ידך", וכ"כ בפירושו למסכת ר"ה (ל ע"א, ד"ה לא צריכא) "בנין העתיד לבוא בידי שמים הוא". ומבואר שהמצווה היא שיהיה בית המקדש בנוי במקומו ולא עצם בנייתו.

והוסיף הגרי"ד שגם מדברי הרמב"ם משמע קצת כן, שהרי כתב "מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגגין אליו ג' פעמים בשנה" כו', ומשמע קצת שקיומה העיקרי של המצווה הוא כשיש בית המקדש בנוי שהוא מוכן להקריב בו קרבנות ולא ע"י עצם מעשה הבניין, משום דמעשה בניין בהמ"ק אינו אלא הכשר מצווה בעלמא.

אמנם בהערה שם (220) הובא, שיש מקום לדחות ולומר שכוונת הרמב"ם שחייבים לבנות המקדש לשם הקרבת קרבנות, היינו לקדשו לשם מצוות הקרבת הקרבנות, והקידוש למצוותו מעכב במצוות הבניין (עי' רמב"ם בית הבחירה ו, יד), וא"כ ס"ל שיש מעשה מצווה ממש. והדברים תואמים לשיטתו בהלכות מלכים (יא, א) שמלך המשיח יבנה את הבית השלישי, ודלא כרש"י הסובר שהמקדש השלישי ירד מן השמים. ועוד הסתפק (שם הערה

6. ואכן נראה מדברי המבי"ט בקרית ספר (בתחילת הל' בית הבחירה) שהתקשה בדבר, וז"ל: "לבנות בית המקדש לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה דכתיב "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". וכיון שצוה בתורה להקריב בו הקרבנות ולראות בו לפני ה' משמע דלהכי צוה בבנינו". ואולי רצונו לומר בביאור דברי הרמב"ם, שכוונת התורה היתה שהקרבת הקרבנות תהיה במקום השראת השכינה.

7. עיי' בספר המפתח (ריש הל' בית הבחירה).



219) שאולי גם לדעת רש"י זקני הסנהדרין יקדישו את הבית השלישי, ואולי יש בזה קיום מצווה בקום ועשה, או שקיום המצווה יהיה בעשיית הכלים.

ובסיום דבריו שם כתב דאפשר שכל מה שנאמר שיש מעשה מצווה בעשייה היינו במשכן שבמדבר, כמ"ש רש"י עה"ת (שמות כה, ח): "ועשו לשמי בית קדושה", דהיינו שעשיית המשכן צריכה להיות לשם ה', ומדבעינן לשמה משמע שהמצווה היא בעצם העשייה. ודוקא בניין המשכן שהוא לשעה, עצם מעשה הבניין היה מעצם המצווה, אבל לדורות מעשה הבניין אינו אלא הכשר מצווה בעלמא, ועצם מציאות הבית במקומו הרי הוא גוף המצווה. עכת"ד.

אבל בהמשך לכל מה שנתבאר לעיל, נראה לומר שזו גופא הסיבה לכך שהרמב"ם ציטט את הפסוק "ועשו לי מקדש" בתחילת הלכות בית הבחירה, כי התכוון לאפוקי ממה שנטה הגרי"ד לומר שבניית המקדש היא רק הכשר מצווה. הרי כל הסברא לומר שאין כאן מעשה מצווה היא רק לפי התכלית של הקרבת הקרבנות, שלמטרה זו אין צורך אלא שיהיה בית בנוי ומוכן להקריב בו, וכפי שביאר הגרי"ד. אבל מצד החיוב לבנות מקום לצורך השראת השכינה, נראה דמסתבר יותר לומר שזו מצווה ממש, וכדברי רש"י על פסוק זה "ועשו לשמי", דהיינו שצריך עשייה לשמה דוקא, ויש מעשה מצווה בעצם העשייה. ועל כן הרמב"ם נקט בהקשר של הקרבת הקרבנות דוקא את הפסוק "ועשו לי מקדש", אע"פ שפסוק זה עוסק במטרת השראת השכינה, כדי שלא נטעה לחשוב שבניין המקדש עבור הקרבת הקרבנות (שהיא "עיקר החפץ" אליבא דהרמב"ם) הוא הכשר מצווה גרידא.

ויש להוסיף ולדייק בלשון הרמב"ם, שבכל המקומות (גם בהלכות בית הבחירה וגם בספר המצוות בשורש יב ובמ"ע כ), העתיק רק את הרישא של הפסוק "ועשו לי מקדש", ולא סיים "ושכנתי בתוכם"<sup>8</sup>, כי באמת סוף הפסוק עוסק בהשראת השכינה, אבל הרמב"ם מזכיר בכל המקומות הללו את מטרת הקרבת הקרבנות. ולכן רצה להזכיר רק את פעולת העשייה המוזכרת בפסוק, וע"י זה בא ללמדנו: כשם שלעניין השראת השכינה ברור ופשוט שיש מצוות עשה ממש בבניין הבית ואינו הכשר מצווה בלבד, כך גם לגבי הקרבת הקרבנות.

## י. סיכום הדברים

פתחנו בביאור המקורות השונים למצוות בניין ביהמ"ק בדברי הראשונים, ובפרט בשיטת הרמב"ם שהביא גם את הפסוק "ועשו לי מקדש" וגם את הפסוק "לשכנו תדרשו", ודנו בדברי האחרונים שעמדו על כך. כהקדמה לבירור עניין זה הבאנו את הסתירה בין הדין שאין בונים את המקדש בלילה ומשמע שזוהי מצוות עשה שהזמן גרמא, לבין הדין שנשים חייבות במצווה זו.

8. ודלא כהמב"ט המובא לעיל הערה 6, שהעתיק את הפסוק בשלמותו.

לאחר שעסקנו בתירוציהם של האחרונים לקושיא זו, ביארנו בס"ד ע"פ חקירה ביסוד ומטרת מצוות בניין בית המקדש - לשם הקרבת הקרבנות או לשם השראת השכינה. בפשטות נחלקו בזה הרמב"ם והרמב"ן, אולם נתבאר ששתי המגמות גם יחד נכונות, והראשונים נחלקו איזו מהן היא העיקרית. לפי זה אפשר לבאר שבניית המקדש בלילה פסולה משום שיש בכך חיסרון בהשראת השכינה והרי זה כדין במה גדולה, אך מצד מטרת הקרבת הקרבנות בניין הבית ביום אינו לעיכובא אלא רק לכתחילה, ומובן מדוע מצוות בניין ביהמ"ק אינה מ"ע שהז"ג.

בדרך זו יישבנו בס"ד סתירה נוספת בדעת הרמב"ם, האם מצווה זו היא חובה על כל אחד ואחד או חובה כללית על הציבור. ניתן לומר כי שתי המטרות של בניין ביהמ"ק נובעות משני סוגים שונים של מצוות: מצד מטרת השראת השכינה זוהי מצווה ציבורית כללית, ואילו מצד מטרת הקרבת הקרבנות זוהי מצווה ציבורית שכל אחד צריך להיות שותף בה.

לאור כל זאת, חתמנו ביישוב המקורות למצווה זו בהם פתחנו: החיוב לבנות בית לתכלית של השראת השכינה נלמד מ"ועשו לי מקדש", ואילו הפסוק "לשכנו תדרשו" עוסק בתכלית של הקרבת הקרבנות. עם זאת, הרמב"ם ציטט את הפסוק "ועשו לי מקדש" בתחילת הלכות בית הבחירה, בהלכה העוסקת בתכלית של הקרבת הקרבנות, כדי ללמדנו שבניית המקדש אינה רק הכשר מצווה כפי שהיה מקום לחשוב מצד תכלית זו, אלא מעשה מצווה ממש.

## עשיית קירות עם צורת כרובים עבור המקדש

שאלה

תשובה

1. פתיחה

2. עשיית צורת כרובים

3. היתר 'להבין ולהורות' בעשיית כרובים

4. מקורות להיתר עשיית מלאכים וגרמי השמיים לצורך חיובי

5. מקורות לאיסור עשיית צורות מלאכים וגרמי השמיים גם לצורך חיובי

6. שיטת הרמב"ם והחינוך

7. מצווה בניית חלקים מהמקדש בזמננו, ובעשיית צורת כרובים על הקירות

סיכום ומסקנה

### שאלה

אנו קבוצת אמנים שמתכננים, בונים ויוצרים חלקים בציפייה שיהיו חלק מבניין המקדש השלישי. בשנת התשפ"א סיימנו לבנות את הדגם הגדול של בית המקדש השלישי המוצב כיום במיני ישראל על פי נבואת יחזקאל לשיטת רש"י ופירושי הרמח"ל. כיום אנו בונים חלקים גדולים בקנה מידה אמיתי ומחומרים אמיתיים ומאחסנים, כדי שברגע שיהיה אישור מדיני עולמי לבנייה נוכל להשתמש בחלקים הללו בפועל לבית המקדש השלישי שייבנה במהרה בימינו אמן (כרגע הדברים מוגדרים כחולין ובעזרת ה' בהתקנתם נקדיש אותם). אנו פועלים על פי המקורות והמפרשים על ספר יחזקאל (ובעיקר על פי פירוש הרמח"ל בספר משכני עליון). כבוד הרב, המטרה של כל עשייתנו היא הכנות ממשיות לבניין בית המקדש השלישי, להכין את הלבבות למקדש ולצבור ידע ונסיון לקראת הבנייה, שאם נזכה, זה ישמש לבית המקדש עצמו (לא להציג במוזיאון לראווה, לא על מנת להרוויח כסף, רק במטרה לבנות בית לה' ולקיים את המצווה שהרמב"ם כותב לנו בהלכות בית הבחירה מצווה לעשות בית לה'). הגענו כרגע לשלב בו אנו מציעים אפשרויות לצורת הכרובים והתימורים שמופיעים על גבי קירות ההיכל וקדש הקדשים על פי פרק מ"א פסוקים י"ח, י"ט וכו' בספר יחזקאל. חשוב לציין, שמה שאנחנו עושים כבר קורה וחלק ממבנה חיפוי הקיר כבר בנוי, רכשנו ארזי לבנון ועיצבנו אדריכלית את הקיר. מאיריים ומאיירות יראי שמיים התנדבו למלאכה ויצרו מספר סקיצות בשתי סגנונות עיקריים: ראליסטי ממשי, וסוראליסטי מופשט.

רצינו לשאול, האם מותר לנו כעת לגלף בעץ את צורות הכרובים באופן שהדמויות יהיו בולטות, אמיתיות וריאליסטיות? מכיוון שכוונתנו היא שבבוא העת יוכלו הגילופים הללו להשתלב ממש בבנין בית המקדש בע"ה (ולא כהדמייה בלבד).

אנו לא מבקשים פסיקה בעניין, אלא נשמח לקבל את דעת התורה של הרב בעניין, ואנו פונים גם לרבנים נוספים כדי להרחיב אוהלה של תורה. אם הרב ירצה נוכל גם לצרף דוגמאות לאפשרויות הגילוף, צורת הכרובים והתימורים, על מנת לסבר את העין.

## תשובה

### 1. פתיחה

נאמר בתורה (שמות כ, כ): "לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם". במשנה (ר"ה כד, א) הוזכרו צורות של הירח שהיו לרבן גמליאל ושימשהו בבדיקת עדי קידוש החודש, ובגמרא (שם, א-ב) הקשו על כך מהאיסור ליצור צורה דומה לגרמי השמיים הנלמד מפסוק זה, ומתוך כך דנו בהרחבה בגדרי האיסור. בין היתר, נאמר שם: "והתניא: 'לא תעשון אתי' - לא תעשון כדמות שמשיי המשמשין לפני, כגון חמה ולבנה, כוכבים ומזלות". בברייתא נוספת שם, נאמר: "והא תניא: 'לא תעשון אתי' - לא תעשון כדמות שמשי המשמשין לפני במרום, כגון אופנים ושרפים וחיות הקודש ומלאכי השרת". איסורים אלה הובאו להלכה ברמב"ם (הל' ע"ז ג, יא): "אסור לצור דמות חמה ולבנה, כוכבים מזלות ומלאכים", וכן בשו"ע (יו"ד קמא, ד): "אסור לצייר צורות שבמדור שכינה, כגון ד' פנים בהדי הדדי, וכן צורות שרפים ואופנים ומלאכי השרת [...] במה דברים אמורים, בבולטת. אבל בשוקעת, כאותם שאורגים בבגד ושמציירים בכותל בסמנין, מותר לעשותם. וצורת חמה ולבנה וכוכבים, אסור בין בולטות בין שוקעות".

לאור זאת, נדון בשאלתנו. השאלות שיש לברר:

- א. האם האיסור כולל צורת כרובים.
- ב. אם האיסור כולל כרובים, האם חל בזה היתר 'להבין ולהורות'.
- ג. האם יש קשר בין האיסור ובין המקדש, והאם יש להתיר עשייה עבור המקדש.
- ד. אם אכן יש היתר בעשייה עבור המקדש, מהם הגדרים והדרישות עבורו.
- ה. בהנחה שיש לבנות את הבית השלישי לפי נבואת יחזקאל, האם יש צורך בגילוף צורות כרובים כחלק מבניית קירות הבית השלישי.

### 2. עשיית צורת כרובים

כרובים מוזכרים בתנ"ך בשני הקשרים: הקשר אחד הוא צורה שנעשית במשכן ובמקדש, בעיקר על הכפורת בקודש הקודשים (שמות כה, יט ועוד רבים), אך גם כציור או גילוף על

קירות הבית או על הדלתות – במשכן (שמות כו, א), במקדש שלמה (מלכים א' ו, כט-לה ועוד) ובנבואת יחזקאל (מא, יח-כה). הקשר שני הוא בתיאורי מלאכים בתורה (בראשית ג, כד), ברחבי ספרי הנביאים (שמואל ב' כב, יא; יחזקאל י, ב-כ; יא, כב; ועוד) ובספרי הכתובים (תהילים יח, פ; ב; ועוד).

הגמרא (סוכה ה, ב; וכעין זה בחגיגה יג, ב) מבארת את המילה כרוב: "ומאי כרוב? אמר רבי אבהו: כרביא, שכן בבבל קורין לינוקא רביא. אמר ליה אביי: אלא מעתה, דכתיב: 'פני האחד פני הכרוב ופני השני פני אדם', היינו כרוב היינו אדם! אפי רברבי ואפי זוטרא". בפירוש התורה לר' אברהם בן הרמב"ם (שמות כה, יח) כתב: "כרוב, שם לצעיר בשנים של האדם והושאל למלאכים, ביאר זה אבא מרי ז"ל; וצורת הכרובים] שנעשו, כנראה צורת צד ראשם ופניהם כדמות ראש האדם ופניו וכנפים להם ככנפי העופות ורגלים שלא נתבארה תבניתן כאן ורחב שער ההשערה והקרוב בזה לדעתי שהיו כרגלי העופות והיה הכרוב כולו מראשו ועד כתפותיו כתבנית אדם ומן כנפותיו ועד תחתית גופו כתבנית עוף".

נמצא שכרוב הוא מלאך, ואף הכרובים שבבית המקדש הם כדמות מלאכים. אם כן, לפי דברי הגמרא והפוסקים דלעיל, יש איסור לעשות כרובים.

### 3. היתר 'להבין ולהורות' בעשיית כרובים

נאמר בתורה (דברים יח, ט): "כי אתה בא אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך לא תלמד לעשות כתועבת הגוים ההם". מפסוק זה למדו חז"ל בסוגייתנו (ר"ה שם) שגם איסור עשיית גרמי השמיים מוגבל, ואינו חל בעשייה להבין ולהורות, וזהו אחת התירוצים לקושי: "ואיבעית אימא: להתלמד עבד, וכתוב: 'לא תלמד לעשות', אבל אתה למד להבין ולהורות". לפי הדרשה, עשיית גרמי השמיים עדיין אינה בגדר 'לעשות' אלא בגדר 'תלמד', ולכן היא מותרת כשאין מגמתה לעשות כתועבות הגויים ולעבוד לצורה שנעשתה, אלא להורות הלכה בהלכות קידוש החודש.

לאור זאת, יש לדון האם מותר לעשות כרובים לצורך קירות שמיעדים לשמש בבית המקדש השלישי. לכאורה נראה שהדבר מותר, שכן לא גרע מעשייה להבין ולהורות; והרי היתר להבין ולהורות נלמד מהכתוב 'לא תלמד לעשות' ולא מכתוב שהתייחס ספציפית לעשייה במגמה להבין ולהורות, ונראה אפוא שכל עשייה שאינה לע"ז מותרת.

### 4. מקורות להיתר עשיית מלאכים וגרמי השמיים לצורך חיובי

ביד רמה (שם סוף ד"ה פיסקא) כתב: "לא תלמד לעשות כתועבות הגוים ההם, כלומר להתעסק בהם להנאת עצמך כתועבות הגוים ההם, אבל אתה למד להבין ולהורות", ומדבריו עולה שאיסור העשייה אינו מוגבל לכוונת ע"ז, אלא כולל גם עשייה להנאה בעלמא. ועדיין, נראה שעשייה עבור המקדש דומה יותר לעשייה להבין ולהורות מאשר לעשייה להנאה בעלמא, ומשמע שהיא תהיה מותרת לפי דבריו.

כן נראה גם מדברי רש"י בפירושו לפסוק (דברים שם): "לא תלמד לעשות - אבל אתה למד להבין ולהורות, כלומר להבין מעשיהם כמה הם מקולקלים, ולהורות לבניך לא תעשה כך וכך, שזה הוא חוק הגוים". וכך נראה גם מדברי הרשב"א בתשובה (א, תיד): "שאמרו בשילהי פרק קמא דסנהדרין (יז, א) שאין מושיבין בסנהדרין אלא בעלי חכמה ובעלי כשפים כדי שיבינו במעשה הכשפים ויבטלום. ולא יוכלו לעכב על ידם או לשבש את דעתם מכשף מן המכשפים. והוא אומר לא תלמד לעשות, ובא בפירושו אבל אתה למד להבין ולהורות. רוצה בו להבין מעשיהם ולהורות במה ינצל הנכשל בהם". הרי שהיתר להבין ולהורות אינו מסתכם בהוראת הלכה, אלא חל גם בלימוד מעשי לצורך הצלת הנכשל בכישוף. וכן עולה מדברי הרמב"ם (פיהמ"ש פסחים ד, י): "ספר רפואות, היה ספר שהיה בו סדר רפואות במה שאין מן הדין להתרפות בו, כגון מה שמדמין בעלי 'הטלסמאת' שאם עושין 'טלסם' בסדר מסוים מועיל לחולי פלוני וכיוצא בזה מדברים האסורים, ומחברו לא חברו אלא על דרך הלימוד בטבעי המציאות, לא כדי להשתמש במשהו ממה שנכלל בו, וזה מותר, כמו שיתבאר לך שדברים שהזהיר ה' מלעשותם מותר ללמדם ולדעת אותם, כי ה' אמר לא תלמד לעשות ובא בקבלה אבל אתה למד להבין ולהורות. וכאשר קלקלו בני אדם ונתרפאו בו, גנזו", הרי שאין איסור בלימוד התיאורטי שאינה בכוונה אסורה ולא נלווית אליו עשייה אסורה.

עם זאת, בתשובה לרב האי גאון (שו"ת הגאונים שערי תשובה סי' יד) הוזכר היתר להבין ולהורות, בהקשר של סנהדרין שדנים דיני נפשות, ולאחר מכן נאמר: "ועכשיו שאין לנו ד' מיתות, לא נצרכה ללמדם בקבלה, שלא יהיו תקלה. ויש מהם מעט סודות מסורים ביד בניהם של אותם חכמים, ויש ברית בחרם בית דין שאין למוסרם אלא לנאמנים, ולמי שרואים בו הכרת פנים שהוא ראוי לכך". אמנם נראה שבפשטות, דבריו אמורים רק בנוגע למסירת סודות, שאין למוסרם למי שעלול להיכשל בהם, ולא בנוגע לעצם עשיית גרמי השמים.

מכל המקורות הללו עולה שעשייה לצורך חיובי שאינו שייך לעבודה זרה מותרת, וכך עולה גם מסיכום הדיון באנציקלופדיה תלמודית (ערך 'כשוף; כשפים', סעיף ה והערות 179-231), וממקורות נוספים שצינו שם. וכן התיר בשו"ת יחווה דעת (ג, סד) לעשות צורת אדם של בובה לשם משחק, ונימוקו העיקרי הוא שאין קשר בין בובות משחק המצויות בימינו ובין עבודה זרה. ויעוין עוד בהרחבה במאמרו של הרב אליהו סולוביצ'יק: אבל אתה למד להבין ולהורות, אסיא פג-פד (תשס"ט) עמ' 28-49.

לפי המקורות הללו, נראה שאין איסור משום 'לא תלמד לעשות' בעשיית כרובים עבור המקדש, או אפילו עבור הדגמה למקדש. ובלבד שיוקפד על כך שהכרובים אכן ישמשו למטרות אלו בלבד, ולא יצא מהם מכשול.

### 5. מקורות לאיסור עשיית צורות מלאכים וגרמי השמיים גם לצורך חיובי

בשו"ת חתם סופר (ו, ו) דן להקל בכעין זה, אך למעשה החמיר והצריך קטיעה של ראש החוטם: "אודות טס כסף של כלי קודש שבולטת בו צורת משה ואהרן [...] אף על גב שמשום שאנו מדמים לא נעשה מעשה לקולא, ולמיעבד טצדקי לעבור על דברי חז"ל להמציא סברת הכרס להקל. ופוק חזי כמה כרכורי' כרכרו בתוס' יומא (נ"ז) [נ"ד] ע"א על הצורות שבמחזורים. ועיי' בשלטי גבורים דע"ז. וא"כ אין להקל כלל, ועכ"פ יקטע ראש חוטמו, אבל הבו דלא להוסיף להחמיר לפחות כל החוטם ולפוחסו".

ובתוס' שציין (יומא נד, א ד"ה כרובים), נאמר: "ומה שעשו בכותלי היכל וקדשי קדשים ציורים חקוקים בכותל סביב פני הכפיר אל התימורה מפה ופני אריה אל התימורה מפה, יש לומר על פי הדיבור הכל בכתב (דה"א כח). אי נמי, יש לומר דלא שייך לא תעשה לך פסל אלא בתלוש, אבל על הכותל במחובר לא, דאינו אלא לנוי בעלמא ובטל לגבי הכותל. ואף על גב שאני מדמה, לא הייתי עושה מעשה כמו זה התירוץ האחרון". בעצם הציעו שני הסברים לכך שחקקו דמות הכרובים על כותלי המקדש: (1) זו גזירת הכתוב, אבל באופן רחב אסור לעשות כן. (2) בכותל מחובר לקרקע אין איסור, אבל בתלוש יש. בפועל, מורים לעשות כפי הפירוש הראשון, ולאסור כל דבר שאינו חלק ממצוות בניית המקדש.

מכלל דברי התוס', ובפרט מהדברים המצוטטים כאן, עולה שהחמירו מאוד באיסור זה, והתרחקו מאוד מהיתרים מעין אלו שמצאנו בראשונים לעיל. ודברי התוס' הם תשובה של מהר"ם מרוטנבורג (ד"ב סי' לט, ד"ק סי' כד).

והנה, בדברי מהר"ם בכל המקורות לא הוזכר היתר 'להבין ולהורות', אף שמהר"ם הרחיב בסוגיה ובצדדיה השונים, וצריך טעם למה. ואולי הבין שההיתר אמור דווקא בעשיית לצורך לימוד, ולא בעשיית לצרכים חיוביים אחרים. וכעין זה עולה מדברי שו"ת פרחי כהונה (יו"ד סי' כב), שעסק בצורה של השמש שנעשתה בבית כנסת, ובדבריו דן בשיטות הראשונים והשו"ע בסוגיה, וסיכם: "דנמצאת אומר אליבא דהילכתא נקטינן דצורה חמה ולבנה וכוכבים ומזלות אסור בין לעשותן בין להשהותן, אפי' בעשאים נכרי, רק דוקא להבין ולהורות. וצורה זו שנעשית בדלתות ההיכל, איסורא רביע עלה, וחובה רמיא עלינו לעקור את שורשה". מדבריו עולה שהיה פשוט לו לחלק בין היתר להבין ולהורות ובין סיבות חיוביות אחרות, כמו פאר בית הכנסת, שאין בהן כלל כדי להתיר. ועדיין צ"ע, שלכאורה מדברי הגמרא משמע שיסוד ההיתר אינו בהשתייכות חיובית 'להבין ולהורות' אלא בשלילת ההשתייכות 'לעשות'.

### 6. שיטת הרמב"ם והחינוך

הרמב"ם (הל' ע"ז ג, י) השמיט את היתר 'להבין ולהורות', וכן את יתר ההסברים לצורות של רבן גמליאל: גויים עשו עבורו ולכן לא עבר על האיסור, הרבה אנשים מגיעים אליו ולכן אין לחשוש שישתמש בהן בזמנו הפרטי לעבודה זרה, או שעשה את הצורות מפורקות,

והרכיב אותן באופן זמני בעת הצורך. הכס"מ כתב שהרמב"ם השמיט את יתר התירוצים משום שקיבל את התירוץ של ההיתר להבין ולהורות, אלא שהתקשה בכך שגם היתר זה נשמט מדברי הרמב"ם: "ומיהו קשה, למה לא הזכיר רבינו להתלמד שרי, וצ"ע". הפרי חדש (שם) תירץ שהרמב"ם סמך על מה שכתב במקום אחר (הל' סנהדרין ב, א) שחכמי הסנהדרין צריכים להיות "יודעים קצת [...] ודרכי המעוננים והקוסמים והמכשפים והבלי ע"ז, וכיוצא באלו, כדי שיהיו יודעים לדון אותם", אך נראה שזה דוחק, שכן היה לו לרמב"ם לשנות פרשה זו במקומה, ובפרט עבור מי שאינו דיין בסנהדרין והוא צריך להתלמד להבין ולהורות.

נראה שיישוב הקושי הוא שהרמב"ם כן הזכיר זאת, בכך שהגביל את האיסור לעשייה לנוי בלבד: "אסור לעשות צורות לנוי", משמע שצורות שאינן לנוי אלא לצורך אחר, מותר לעשותן. שוב ראיתי שכבר עמד בזה בזיו משנה (שם).<sup>1</sup> ואולי ניתן להוסיף ביאור בדברי מהר"ם מרוטנבורג הנ"ל לאור זאת, שכן עשייה לנוי אינה משויכת לע"ז, ובכל זאת היא נאסרה, כי נוי אינו תכלית חיובית משמעותית, ולכן אין בו די כדי להתיר. ויש להוסיף שלעיתים הגבול בין נוי ובין ע"ז ממש אינו ברור ומובהק, ומצאנו שאיסורי ע"ז מוגדרים לפי קריטריון של נוי (ע"ז מד, ב): "נעשה מרחץ נוי לאפרודיטי"; שם נא, ב: "מה עליהם דבר של נוי אסור, שאינו של נוי מותר – אף עמהם דבר של נוי אסור, ושאינו של נוי מותר".) וכך מפורש בדברי החינוך (מצווה לט), שהמצווה היא "שלא לעשות צורות אפילו לנוי".<sup>2</sup> ועדיין צ"ע האם כך סבר מהר"ם, ומכל מקום בדעת הרמב"ם והחינוך הדברים מסתברים.

#### 7. מצווה בבניית חלקים מהמקדש בזמנו, ובעשיית צורת כרובים על הקירות

כתב הרמב"ם: "מצוות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות" (רמב"ם הל' בית הבחירה א, א); "וכבר בארנו (שורשים לספר המצוות, ריש שורש יב) שזה הכלל הוא כולל חלקים, ושהמנורה והשלחן והמזבח וזולתם כלם הם מחלקי המקדש" (ספר המצוות, עשה כ).

1. "ומה שהקשה הכ"מ דא"כ למה לא כתב רבינו דלהתלמד שרי, לא קשה מידי דהרי כתב וכפל מפורש זה בדבריו שאין איסור בזה אלא בעשה לנוי אבל שלא לנוי אין בו איסור ומה הוצרך יותר".  
 2. והעיר עליו המנ"ח (שם אות א ד"ה והנה הכ"מ): "הנה הרהמ"ח אינו מביא הלאו, רק על צורת אדם, אבל בש"ס מבואר דגם מלאכים ואופנים ושרפים וכן חמה ולבנה כוכבים ומזלות בכלל הלאו". בנוגע להשמטת היתר להבין ולהורות ברמב"ם, העתיק המנ"ח בקצרה את דברי הכס"מ הנ"ל שנשאר בצ"ע.



יש לדון האם מתקיימת מצווה בבניית חלקים מהמקדש בזמננו, לצורך שילובם העתידי במקדש אם הדבר יתאפשר ויתאים, ומבלי להקדישם כעת.<sup>3</sup> מצד אחד, יש מקום לומר שמתקיימת בכך עשייה ויש בה מצווה. מצד שני, יש מקום לומר שהמצווה היא 'לעשות בית', ועשיית חלקים ניידים עדיין אינה עשיית הבית עצמו, כל עוד הם לא נקבעו במקומם. מכל מקום, נראה שיש בכך לפחות צד מצווה מסוים, כהכשר מצווה, ומסתבר יותר שיש בכך מצווה ממש, ובתנאי שאכן יש צפי ממשי שימשו בפועל במקדש, ולא רק רצון בעלמא.

וכבר התבאר לעיל שעשיית צורת כרובים על הקירות מזכרת כבר בבניין שלמה, והיא אינה מהפרטים המוזכרים רק ביחזקאל, שככלל לא נעשו בבית שני, וייתכן שגם בבית השלישי, לפחות בשלביו השונים, הם לא ייעשו במלואם (ראו רמב"ם ומפרשיו הל' בית הבחירה א, ד). מכיוון שכך, נראה שיש להטות להיתר את הדיון דלעיל על גדר ההיתר 'להבין ולהורות', ולהתיר עשיית כרובים שנעשית מתוך כוונה אמיתית לשבצם בבניין הבית, ואף שייתכן מאוד שמסיבות שונות ייעשו כרובים אחרים לבית כשייבנה. וייתכן מאוד שאף התוס' מסכימים להתיר בכגון דא, שיש בכך לפחות צד ושייכות לקיום של מצוות התורה, ואין מדובר במעשה רשות בעלמא.

### סיכום ומסקנה

- א. התורה אסרה עשיית צורת כרובים.
- ב. על איסור זה ואיסורים נוספים נאמר: "לא תלמד לעשות, אבל אתה למד להבין ולהורות".
- ג. מדברי רוב הראשונים נראה שההיתר אינו מוגבל לעשייה להבין ולהורות, אלא חל בכל עשייה למטרה חיובית וללא חשש שיעבדו לצורה הנעשית.
- ד. לעומת זאת, מדברי מהר"ם שהובאו בתוס' ביומא נראה שההיתר מוגבל לעשייה להבין ולהורות, ורק היא מותרת.
- ה. בעשיית קירות עם כרובים בגודל אמיתי לצורך שיבוץ עתידי בבניין המקדש, נראה שיש לנטות להיתר וכרוב הראשונים, ובפרט בצירוף הסברה שבזה גם התוס' מודים, שכן נראה שיש בזה לפחות הכשר מצווה של מצוות בניין בית הבחירה, ואולי אף יותר מכך.

---

3. באבן האזל (הל' בית הבחירה א, ח) כתב בדעת הרמב"ם "דאבני קודש דצריך שתהא חציבתן בקודש", אך נראה שאין הכוונה להקדש ממש אלא רק לעשייה למטרות הקדש, בעודן חולין, וכמפורש ברמב"ם (הל' מעילה ח, ד) שבונים בחול ואחר כך מקדישים.

ו. הדברים אינם ברורים לי כל הצורך, הן משום שהנושא מחודש הן משום שלא ברור לי כיצד יש לעשות את הכרובים במקדש,<sup>4</sup> ולכן לעת עתה ייכתבו להערת לב המעיינים ולא למעשה.

---

4. ראו מקורות על כך ב'ויקימקדש', ערך כרובים (<https://katzr.net/16b93d>).

## תפקידם של שני בתי דינים בהר הבית

- א. בתי דין וסנהדראות
- ב. סנהדרין גדולה או הר הבית
- ג. העולים להר הבית מבית הדין המקורי, ובתי הדין שבהר הבית
- ד. מערכת בתי הדין שבהר הבית לשיטת הרמב"ם
  1. מעמד בית הדין הגדול
  2. זיקת בתי הדין שבהר הבית לבית הדין הגדול
- ה. ביאור דברי הרמב"ם
  - ו. סיכום

לעילוי נשמת שני תלמידי חכמים שהיו בירושלים,  
זכריה פסח הבר הי"ד וארי יחיאל זנילמן הי"ד,  
שלמדו בצוותא במעלה אדומים ובהרי גוש עציון  
ונפלו במלחמה על ידי בני עוולה.

### א. בתי דין וסנהדראות

הגמרא בסנהדרין (פח ע"ב) דנה בדרכי השתלשלות בירור ההלכה, ופותחת בהזכרת שלושת בתי הדין שבהר הבית, ובבתי הדין שבשאר ערי ישראל: "תניא, אמר רבי יוסי: מתחילה לא היו מרבין מחלוקת בישראל, אלא בית דין של שבעים ואחד יושבין בלשכת הגזית, ושני בתי דינים של עשרים ושלשה, אחד יושב על פתח הר הבית ואחד יושב על פתח העזרה, ושאר בתי דינים של עשרים ושלשה יושבין בכל עירות ישראל...".

דברי התוספתא הובאו להלכה ברמב"ם בפ"א ה"ג מהלכות סנהדרין:

כמה בתי דינים קבועים יהיו בישראל וכמה יהיה מניינן, קובעין בתחלה בית דין הגדול במקדש, והוא הנקרא סנהדרי גדולה ומניינם שבעים ואחד... ועוד מעמידין שני בתי דינים של עשרים ושלשה עשרים ושלשה אחד על פתח העזרה ואחד על פתח הר הבית, ומעמידין בכל עיר ועיר מישראל שיש בה מאה ועשרים או יותר סנהדרי קטנה ויושבת בשער העיר שנאמר והציגו בשער משפט, וכמה יהיה מניינם עשרים ושלשה דיינים והגדול בחכמה שבכולן ראש עליהן והשאר יושבין בעיגול כמו חצי גורן כדי שיהא הראש רואה את כולן.

יש לעמוד על שני דיוקים סגנוניים בלשון הרמב"ם:

א. בעוד שהערכאות העירוניות המונות עשרים ושלשה דיינים מכונות: 'סנהדרי קטנה'.  
הערכאות היושבות בהר הבית ומונות עשרים ושלשה דיינים מכונות 'בתי דינים'.

ב. הרמב"ם בהלכה מתחיל בעיסוק בבי"ד הגדול, עובר לעיסוק בבתי הדין שבהר הבית ומסיים בעיסוק של הסנהדראות. מדקדוק לשונו של הרמב"ם ברור שלבתי הדין של הר הבית יש ייחוד מסויים על פני בתי הדין העירוניים. הרמב"ם מדגיש את הזיקה של בתי הדין בהר הבית לסנהדרין הגדולה, בכך שפתח את הדיון בהם כהמשך לדיון עליה: "עוד מעמידין שני בתי דינים". לעומת זאת, ביחס לסנהדרין הקטנה ניסוחו של הרמב"ם מורה שזה נושא חדש.

ראיה בדברי התנאים לייחודיות של בתי הדין בהר הבית (כולל בתי הדין הקטנים יותר) על פני בתי הדין שבשאר הארץ, נמצא במשנה המקבילה הדנה בדין הזקן ממרא (סנהדרין יא, ב): "זקן ממרא [נקבע מעמדו כממרה] על פי בית דין שנאמר (דברים י"ז) כי ילא ממך דבר למשפט וגו'. שלשה בתי דינים היו שם אחד יושב על פתח הר הבית ואחד יושב על פתח העזרה ואחד יושב בלשכת הגזית".

לפיכך, צריך לברר את פשר הייחוד שמקבלים בתי הדין שבהר הבית, ואת הקשר שיש להם לבית הדין הגדול היושב בלשכת הגזית.

### ב. סנהדרין גדולה או הר הבית

מהמשנה נראה שהעליה להר הבית נדרשת מהפסוק (דברים יז, ח): "כִּי יִפְלֵא מִמֶּךָ דָּבָר לְמִשְׁפָּט... וְקִמַּתְּ וְעִלִּיתְּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה'", ויש לחקור האם כוונת המשנה שהעליה היא לבית הדין הגדול, ובדרך הילוכו עוצר בשאר בתי הדין שבהר הבית, או שדין העליה אל המקום כולל גם את שאר בתי הדין של הר הבית. במילים אחרות – האם העליה היא אל בית הדין הגדול, או אל בתי הדין שבהר הבית.

והנה, מרש"י סנהדרין פו ע"ב מבואר שדין העליה הוא ביחס לכלל בתי הדינים שבירושלים: "שלשה בתי דינים היו שם – בירושלים, דמשתעי בה קרא וקמת ועלית". וכך דקדק בדבריו יד דוד (שם). עוד ראיתי ראה מפורשת בספרי דברים פרשת שופטים פסקא קנב: "וקמת בבית דין, מיכן אמרו שלשה בתי דינים היו שם אחד על פתח הר הבית ואחד על פתח העזרה ואחד בלשכת הגזית". הביטוי 'מיכן' [מכאן], שמקשר את קיומם של 3 בתי הדין בהר הבית באופן ישיר לעליה אל המקדש שמופיעה בפסוק המדובר, מוכיח שהעליה היא אל המקום, ובתוכו גם בתי הדין הקטנים יותר שיושבים בו.

לכאורה, פשוט יותר להסביר שהעליה היא אל בית הדין הגדול, ש'במקרה' יושב בבית המקדש. בית הדין הגדול הוא ערכאה גדולה יותר ובעלת סמכות יתירה, הרמב"ם בריש הלכות ממרים כינה אותו "עיקר תורה שבעל פה", והמורה כנגדו נידון כזקן ממרא. מה ההיגיון בגישה שנוקט רש"י והמדד?

ניתן היה להסביר שכל בתי הדין שבהר הבית משמשות ערכאות טובות יותר לביורור הלכה, אף משאר הסנהדראות הקטנות, בשל גדלותם של חברי בתי הדין שבהר הבית (וכן נראה להוכיח קצת מלשון הגמ' פח ע"ב: "משם כותבין ושולחין בכל מקומות: כל מי שהוא חכם ושפל ברך ודעת הבריות נוחה הימנו - יהא דין בעירו. משם מעלין אותו להר הבית, משם לעזרה, משם ללשכת הגזית"). אך יש בהסבר זה קושי, בסוגיה שלנו מבואר שמוטל על הניגשים לבית הדין הגדול לעצור גם בערים אחרות שנמצאות על הדרך, ולברר בבית הדין שם את ההלכה: "הוצרך הדבר לשאול - שואלין מבית דין שבעירן, אם שמעו - אמרו להן, ואם לאו - באין לזה שסמוך לעירן. אם שמעו - אמרו להם". יוצא מכאן, שחובת ההתייעצות חלה גם כלפי בתי דינים אחרים, מה שמראה שגם כוחם טוב להכרעת הדיון. עוד קשה על ההסבר הזה מהגישות בתוספתא (ז, א) ובירושלמי (יא, ג) שבתי הדין שבהר הבית מנו 3 דיינים - לפי גישות אלו, לא יתכן שכוחם גדול מכוח הסנהדרין הקטנה שהגיעה כדי לשאול ולהכריע במה שהיא לא מסוגלת, שהרי בתי הדין האלו הם ערכאה נחותה מהערכאה שניצבת לפניהם לביורור.

### ג. העולים להר הבית מבית הדין המקורי, ובתי הדין שבהר הבית

ובהמשך התוספתא בגמ' בסנהדרין (פח ע"ב) מובא תהליך השתלשלות ביורור ההלכה בפירוט:

הוצרך הדבר לשאול - שואלין מבית דין שבעירן, אם שמעו - אמרו להן, ואם לאו - באין לזה שסמוך לעירן. אם שמעו - אמרו להם, ואם לאו - באין לזה שעל פתח הר הבית. אם שמעו - אמרו להם, ואם לאו - באין לזה שעל פתח העזרה. ואומר: כך דרשתי וכך דרשו חברי, כך למדתי וכך למדו חברי. אם שמעו - אמרו להם, ואם לאו - אלו ואלו באין ללשכת הגזית, ששם יושבין מתמיד של שחר עד תמיד של בין הערבים. ובשבתות ובימים טובים יושבין בחיל. נשאלה שאלה בפניהם, אם שמעו - אמרו להם, ואם לאו - עומדין למנין. רבו המטמאים - טמאו, רבו המטהרין - טהרו.

אחת הנקודות שאינה בהירה דיה בתוספתא (וכן במשנה המקבילה) היא הזהות של העולים מערכאה לערכאה - למי מתכוונת הברייתא בכל פעם שכותבת "באין"? לשואל ובית הדין הראשון, או לכל בית דין שבדרך? ואולי בשלב מסוים השואל הראשון מפסיק את מסעו?

הרמב"ם (ממרים א, ד) קובע באופן כללי שהשואל ובית הדין העירוני או שלוחיו עולים לירושלים. ובירושלים בתי הדין עצמם מצטרפים אף הם במידת הצורך מערכאה לערכאה:

כשהיה בית דין הגדול קיים לא היתה מחלוקת בישראל, אלא כל דין שנולד בו ספק לאחד מישראל שואל לבית דין שבעירו אם ידעו אמרו לו אם לאו הרי השואל עם אותו בית דין או עם שלוחיו עולין לירושלים ושואלין לבית דין שבהר

הבית אם ידעו אמרו לו אם לאו הכל באין לבית דין שעל פתח העזרה, אם ידעו אמרו להן ואם לאו הכל באין ללשכת הגזית לבית דין הגדול ושואלין

במקביל לכך, פסק הרמב"ם (שם ג, ח) שהזקן ממרא וברי פלוגתתו מבית הדין עולים יחדיו לירושלים.<sup>1</sup>

אמנם, כבר התוס' יו"ט (סנהדרין יא, ב) והלח"מ (ממרים ג, ח) התקשו בדברי הרמב"ם, והוכיחו מלשון המשנה והתוספתא שאכן דייני בית הדין שבעזרה (בית הדין השני שבהר הבית) עולים יחד עם בעלי הספק לסנהדרין הגדולה, אבל בעליה מבית הדין הראשון שבהר הבית לבית הדין השני שבעזרה, כמו גם בעליה מבית הדין העירוני לבית הדין שבהר הבית, רק בעלי הספק ניצבו לפניו. ראייתם היא שבעליה מהר הבית לעזרה, וכן מהעליה מבית הדין המקומי לבית הדין בהר הבית, המשנה והתוספתא נקטו בלשון: "באין", ובעוד שבעליה לסנהדרין הגדולה נכתב "אלו ואלו באים" – משמע שבעליה לבית הדין הגדול הייתה עליה כוללת את חברי בית הדין של העזרה, אך העליות הקודמות לא כללו את חברי הערכאה הקודמת. אם כן, מנין הגיע הרמב"ם לקביעה שגם בית הדין שבפתח הר הבית עולה לבית הדין שבפתח העזרה?

נראה שמקור דברי הרמב"ם לעליית בית הדין העירוני לירושלים, ובית הדין בהר הבית לעזרה. ובית מצוי בתוספתא (סנהדרין ז, א, צוקרמנדל) כפי שהיא לפנינו:

אם שמעו אמרו לו אם לאו הוא ומופלא שבהם באין לבית דין שבהר הבית אם שמעו אמרו להן ואם לאו הן ומופלא שבהן באין לבית דין שבחיל אם שמעו אמרו להן ואם לאו אילו ואילו הולכין לבית דין הגדול שבלשכת הגזית

מהתוספתא, בניגוד למשנה ולתוספתא בניסוחה בבבלי, נראה שהשואל עולה לבית הדין שבהר הבית ביחד עם 'מופלא שבהן' – היינו, נציג בית הדין, משום חובת העליה של בית הדין העירוני, ודומה שהתוספתא מהווה מקור עיקרי לדברי הרמב"ם.<sup>2</sup> תוך אימוץ תהליך העליה להר הבית, וזיהוי ה'מופלא' המוזכר בתוספתא עם האפשרות הניתנת לבית דין לא להזדקק בעצמם לעלות לירושלים ולהסתפק בשליחת שליח. ומשם שאב הרמב"ם את

1. הראיה המשמעותית בשיטת הרמב"ם להצטרפות בית הדין הוא שבשלב הראשון העליה לירושלים מוצגת כך: "הרי הוא והחולקין עמו עולין לירושלים ובאין לבית דין" וכו' – אך לא האם הדבר כולל את בית הדין או את הזקן ממרא. אומנם, מהמשך המשנה מובא שהזקן ממרא טוען בפני בית הדין שעל פתח הר הבית: "באים לבית דין שעל פתח ההר הבית ואומר כך דרשתי וכך דרשו חברי". ברור שהזקן עולה להר הבית, וייתכן שאף ברי פלוגתתו. אומנם – בכך שמדובר על התנסחות בלשון רבים – ישנו היגיון לטעון שבית דין או נציגיהם מצטרפים עמו. וכך אכן הסביר הרמב"ם בהלכות ממרים (ג,ח): "הרי הוא והחולקין עמו עולין לירושלים ובאין לבית דין שעל פתח הר הבית". אך ראה בהמשך מהלחם משנה – שדחה את הראיה הלשונית מדברי המשנה.

2. וכ"כ בספר ציוני מהר"ן, והעיר לדברי הגר"ח בקרית מלך (שם).

## תפקידם של שני בתי דינים בהר הבית

התפיסה שעל בית הדין העירוני מוטלת חובת העליה להר הבית, אף שמהתוספתא והמשנה ניתן להתווכח על כך. נראה גם שמשם שאב הרמב"ם את תפיסתו שאף דייני בית הדין שבהר הבית צריכים להצטרף לבית הדין העירוני שבהר הבית.

אומנם, דברי הרמב"ם עודם קשים (וכעין דיוק האחרונים מהמשנה והתוספתא בניסוחה בבלי). שהרי עיון זהיר בתוספתא מגלה שישנו פער בין חובת ההגשה של בית הדין שבהר הבית – המתאפיינת בשליחת המופלא שבבית הדין. לחובת ההגשה שביחס לבית דין שבירושלים – הכוללת את כל חברי בית הדין.

מעבר לכך, על התוספתא בסנהדרין ז יש לשאול. מדוע רק 'מופלא שבהן' עם הזקן ממרא לברר את הדין, ולא כל הדיינים כולם, והאם יש לזה משמעות מיוחדת. בפשטות, נראה שהעיקרון העומד בסיס העניין הוא סידורי-טכני, ולא מהותי. אין זה סביר שעל כל אי ידיעה הלכתית יאלץ כל בית הדין העירוני לנדוד ממושביו ולעלות לירושלים. הדבר אף יכול להיות פגיעה אנושה בהליך הדיונים התקני של בתי הדין וביכולתם לבצע את תפקידם.

בהתאם לכך, עלינו לדון בפער העולה שבין העליה של בית דין שבהר הבית – הדורש עליה של נציג, לבין חוסר ידיעה של בי"ד שבחיל (=פתח העזרה) הדורש עליה של כל הערכאה (שהרי כתוב עליהם "אלו ואלו הולכין לבין הדין הגדול"). ניתן להסביר את הפער על בסיס העיקרון הנזכר – כלל האפשרות לשלוח שליח היא מטעמים סידוריים טכניים, אך כשדנים בבית דין שנמצא בסמיכות מקום של ממש לבית הדין הגדול, אין כלל היגיון להקל מטעמי נוחות על הבית דין לבוא ולהסתפק בשליח, וכעין זה פירש הלחם משנה.

אך כאמור, הרמב"ם אכן עמד על ההבדל המופיע בתוספתא שבין שליחת נציג, לבין נוכחות של כל בית הדין. אומנם, בניגוד לרושם העולה בתוספתא – הרמב"ם קבע שהן בית הדין שבהר הבית, והן בית הדין שבפתח העזרה – אמורים להגיע בנוכחות מלאה, ואינם יכולים להסתפק ביצוג בלבד. והדברים צריכים עיון – מדוע הרמב"ם נטה מפשטות התוספתא?

## ד. מערכת בתי הדין שבהר הבית לשיטת הרמב"ם

### 1. מעמד בית הדין הגדול

כדי לבאר את הקשיים שהעלינו יש להקדים שתי הקדמות. נעמוד על ייחודו המשפטי-תחוקתי של בית דין הגדול, נבחר לאור כך את זיקתם של שני בתי הדינים בהר הבית לבית דין הגדול. כידוע, הרמב"ם מדגיש את סמכותו וחשיבותו של בית הדין הגדול, ומפורסמים דבריו בריש הלכות ממרים (א, א-ב):

בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל, ועליהן הבטיחה תורה שנאמר על פי התורה אשר יורוך זו מצות עשה, וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולישען עליהן.

כל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בלא תעשה שנאמר לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, ואין לוקין על לאו זה מפני שניתן לאזהרת מיתת בית דין.

הרמב"ם מסביר שלבית הדין הגדול סמכות עליונה ובלתי ניתנת לערעור בפסיקת ההלכה, ותולה סמכות זאת בעיקרי האמונה – נבואת משה רבינו ותורתו. ואף דורש מהמאמינים "לסמוך מעשה הדת עליהן ולישען עליהם". ועוד נראה בשיטת הרמב"ם שקיים הבדל מהותי בפסיקת הבלעדיות לבית דין הגדול בדרישת הפסוקים ולפסיקה תקדימית.

לצורך כך נשוב לתוספתא הדנה בדרכי בירור ההלכה, וכן למשנה המקבילה המציירת את תהליך המראת הזקן ממרא. קריאה פשוטה מראה שסמכות בתי הדין העירוניים ושני בתי הדין של כ"ג בירושלים מוגבלת להכרעה המתבססת על הקבלה או על פסיקות בית הדין הגדול. וזאת בניגוד לבית הדין הגדול – שביכולתו לדרוש את התורה ולפסוק באופן תקדימי. דביחס לבתי הדין של כ"ג נאמר: "אם שמעו – אמרו להן", וביחס לבית הדין הגדול: "נשאלה שאלה בפניהם, אם שמעו – אמרו להם, ואם לאו – עומדין למנין. רבו המטמאים – טמאו, רבו המטהרין – טהרו".

הפער על פניו ברור, בעוד שכוח הפסיקה של כלל סנהדראות הקטנות מתבססות על ידע מוקדם ("אם שמעו"). בית דין הגדול, במידה וההלכה לא היתה נודעת לו ("אם שמעו") נדרשו להכריע את ההלכה במניין ובכך לקבוע את ההלכה באופן תקדימי. מסתבר אם כן להסביר ש"אם שמעו" מייצג יישום של פסיקה מוסכמת, שניתנה בבית דין הגדול או על ידי מסורת. ואכן כך פירש תוספות חכמי אנגליה: "אם שמעו, פי' שמעו הדין או ההוראה מרבותם" (סנהדרין פח ע"ב).

נדגיש, אין מכלל דברינו שאין כלל משמעות 'יצירתית' לפסיקה בסנהדרי קטנה. דהלוא וודאי שגם בה נתגלעו מחלוקות, וגם בה עומדים הרוב למניין. אומנם – המחלוקות נבעו במחלוקת ביישום של פסיקות תקדימיות, ולא בדרישת הפסוקים ויצירת פסיקות תקדימיות.

דומה שהתוספתא מדגישה יותר מכל את סמכותו העליונה של בית הדין הגדול – ומצביעה על פער מהותי בינו לבין שאר בתי הדין. בעוד ששאר בתי הדין דנים על פי תקדימים שקבע בית דין הגדול או מפי הקבלה, רק לבית דין הגדול יש כוח לדרישת התורה ויצירת תקדימים – דבר המעמיד את בית הדין הגדול כמוסד ריכוזי ויחידאי בפרשנות ובהרחבת התורה שבעל פה של בית הדין.



הרמב"ם בהלכות ממרים (א, ד) פוסק להלכה את התוספתא. ניתן לדקדק מלשונו שהסביר את התוספתא בדומה לתוספות חכמי אנגליה. ובהתאם לכך פסק שישנו הבדל מהותי בין סנהדרין קטנה לסנהדרין גדולה:

כשהיה בית דין הגדול קיים לא היתה מחלוקת בישראל, אלא כל דין שנולד בו ספק לאחד מישראל שואל לבית דין שבעירו אם ידעו אמרו לו אם לאו הרי השואל עם אותו בית דין או עם שלוחיו עולין לירושלים ושואלין לבית דין שבהר הבית אם ידעו אמרו לו אם לאו הכל באין לבית דין שעל פתח העזרה, אם ידעו אמרו להן ואם לאו הכל באין ללשכת הגזית לבית דין הגדול ושואלין, אם היה הדבר שנולד בו הספק לכל, ידוע אצל בית דין הגדול בין מפי הקבלה בין מפי המדה שדנו בה אומרים מיד, אם לא היה הדבר ברור אצל בית דין הגדול דנין בו בשעתן ונושאים ונותנים בדבר עד שיסכימו כולן, או יעמדו למנין וילכו אחר הרוב ויאמרו לכל השואלים כך הלכה והולכין להן, משבטל בית דין הגדול רבתה מחלוקת בישראל זה מטמא ונותן טעם לדבריו וזה מטהר ונותן טעם לדבריו זה אוסר וזה מתיר.

הרמב"ם נוקט לשון "אם ידעו" כדי להסביר את תהליך פסיקת ההלכה בסנהדראות הקטנות. לשון זו כשלעצמה נוטה להתפרש בדומה ל"אם שמעו" המופיעה בברייתא ובמשנה, כפסיקה המתבססת על מידע קודם ולא על יצירת תקדים על ידי דרשות בי"ג מידות של הלכה. והדברים מוכרחים בהמשך דברי הרמב"ם, בשעה שדן ביחס לבית הדין הגדול, שם מפרט מה כוללת הידיעה: "אם היה הדבר שנולד בו הספק לכל, ידוע אצל בית דין הגדול בין מפי הקבלה בין מפי המדה שדנו בה אומרים מיד". כלומר – קבלה או פסיקה קודמת של בית הדין הגדול. אך במקרה שלא קדמה ידיעה מעין זו – פונים למדרש התורה עד שמגיעים להסכמה או להכרעה על פי רוב. ברור אם כן שהרמב"ם הבין אף הוא את התוספתא כדרכנו וכדברי תוס' חכמי אנגליה, ופירש שרק לבי"ד הגדול ישנו כוח פסיקה דרשני-תקדימי. בעוד שלשאר הערכאות סמכויות מוגבלות ביותר – לדון ע"פ המסורת ועל פי הכרעת בית הדין הגדול.

הרמב"ם בפיהמ"ש (יא, ב) מפרש ש"אם שמעו" היא פסיקה המתבססת על ידיעה קודמת. וזאת בדומה לדבריו בפ"א מהלכות ממרים, ואף מדגיש את הפער שבין הערכאות ביחס לטיב וסגנון הפסיקה:

זקן ממרא הוא שאומר כך דרשתי וכך דרשו לי חברי כך למדתי וכך למדו לי חברי. ואמרו אם שמעו אמרו להן, כלומר אותם הבית דין אם היתה להם ידיעה באותו הדין ושמעו שורת הדין בו מודיעים מה שידוע להם לזקן ממרא ולאותם שחלקו עליו, ומודיעים להם מי הוא הצודק. ואם לא היה לאותם הבית דין ידיעה באותו הדבר שואלין למי שלמעלה מהם, עד שמגיעים לבית דין הגדול, אם היה לבית דין הגדול קבלה באותו הדבר מודיעין להם את הקבלה שיש בידם, ואם לא

היה גם להם בזה כלום הרי אלו דנים במדות התורניות הידועות אצלם עד שיסיימו כולם או רובם שהדין כך ומודיעים להם. וחייבין לקיים אותו הדבר.

וכך דייק מדברי הרמב"ם בפיהמ"ש בתוי"ט שם: "ולומר שהשני בתי דינין אינן רשאים להורות מלבם אלא מה שקבלו ושמעו יאמרו ולא זולת. וזה לפי שלא נאמר ע"פ התורה אשר ירוך. אלא בסנהדרי גדולה היושבים במקום ר"ל בלשכת הגזית. כדדרשינן וקמת ועלית אל המקום מלמד שהמקום גורם".<sup>3</sup>

3. אומנם – בפירוש המשנה בדרך זו קיימת בעיה מובנית. בשלמא בתוספתא העוסקת בתהליך פסיקת ההליכה ישנו היגיון לעצור את הדיון אם קיבלו את ההלכה במסורת או על פי פסיקת בית הדין, ואם לאו – להגיש את הדיון לערכאה הבאה. אך הלוא במקרה של זקן ממרא איירינן, דהוא חכם החולק על בני עירו מסברתו, ומה בכך שיגידו לו בתי הדין האחרים ששמעו הדבר בקבלה, הלוא כשם שחולק על בית הדין שבעירו, כך יפה כוחו לחלוק על סנהדראות נוספות. וכעני"ז הקשה בתוי"ט (שם). והסביר שלכן בהלכות חזר בו הרמב"ם מדבריו בפירוש המשנה ופירש "אם שמעו" באופן אחר. וכ"כ הרמב"ם: "וכיצד דנין זקן ממרא, בעת שיפלא דבר ויורה בו חכם המגיע להוראה בין בדבר שיראה בעיניו בין בדבר שקבל מרבתי, הרי הוא והחולקין עמו עולין לירושלים ובאין לבית דין שעל פתח הר הבית, אומרים להן בית דין כך הוא הדין, אם שמעו וקבל מוטב ואם לאו באין כולן לבית דין שעל פתח העזרה ואומרים להם גם הם כך הוא הדין, אם קבלו ילכו להן ואם לאו כולן באין לבית דין הגדול ללשכת הגזית שמשם תורה יוצאת לכל ישראל שנאמר מן המקום ההוא אשר יבחר ה', ובית דין אומר להם כך הוא הדין ויוצאין כולן" (הלכות ממרים פ"ג ה"ח).

והנה בלחם יהודה (שם) מבאר שהרמב"ם בהלכות חזר בו מדבריו בפירוש המשנה, ואף סנהדראות קטנות יכולות לפסוק שלא מקבלה: "ובודאי דחלוק פירוש החבור מפ"י במשניות דמפרש שם כפשט הדברים שכתב כ"מ יעו"ש וגם דלסברתו בחיבור א"צ שתהיה ידיעתם מהקבלה כמו שנראה מפירוש המשניות". וביסס דבריו על הכס"מ שביאר שרבנו פירש ש"אם שמעו" נדרש על הזקן ממרא ולא על הדיינים, ולפי"ז באמת אין כלל ראייה מהמשנה לכך שסנהדראות קטנות פוסקות רק משמיעה. וכ"מ בפסקי ריא"ז בפירוש המשנה. שהסביר שלשון "אם שמעו" נסובה ביחס לזקן ממרא, ושאיך סנהדראות קטנות יכולות לדון באופן יצירתי, תוך מתן טעמים וראיות.

אומנם, קשה מאוד ליחס פירוש זה לרמב"ם, שהרי כאמור, בפ"א מהלכות ממרים קבע בפירוש בדומה לדבריו בפירוש המשניות ביחס לזקן ממרא – דרק לבית דין הגדול סמכות פסיקה יצירתית באמצעות דרישת התורה. וממילא, גם אם הרמב"ם חזר בו מפירוש "אם שמעו" בגלל קושיית התוי"ט, אין מכאן ראייה דהדר הוא מעיקר יסודו בחלוקת סנהדרי קטנה וסנהדרי גדולה.

ועוד, דאליבא דאמת הכרח דהרמב"ם חזר בו ופירש "אם שמעו" כהסכמת הזקן ממרא לאימוץ פסק הסנהדראות הקטנות כעין שיטת הכס"מ והריא"ז. דיותר נראה דמחמת קושיית התוי"ט הוסיף מסברא דאף אם שמעו ייתכן שזקן ממרא לא יקשיב להם, ולא חזר בו כלל מדבריו בפירוש המשנה. וכך ביאר הלחם משנה שם: "לכך נראה יותר דרבינו מפרש אם שמעו כפשט הדברים שכתב הרב כ"מ דהיינו דקאי אב"ד אם שמעו אותו הדין והאי דכתב רבינו אם קבל וכו' רבינו מסברא דנפשיה כתב כן ופשוט הוא".

אם כן. נראה שקיים פער מהותי בשיטת הרמב"ם בין כלל בתי הדין לבין בית דין הגדול ביחס ליכולת לפסוק על ידי דרישת התורה ויצירת תקדים.<sup>4</sup> כמובן שהדברים קשורים למשנתו הכללית של הרמב"ם בשורש השני בסהמ"צ בהבנת הדרשות כמוסד תחוקתי ולא

4. במאמר מוסגר נעיר שדומה שקיים מתח פנימי במשנה, ולאחר מכן בפסיקת הרמב"ם, ביכולת של בתי הערכאות הנמוכות לדון באופן יצירתי.

מחד גיסא, ההבנה הפשוטה במשנה ובתוספתא היא ש"אם שמעו" תוחמת את יכולת הפסיקה היצירתית של בתי הדין התורניים, לבד מבי"ד הגדול. מאידך גיסא – כלל הדין בזקן ממרא מניח על פניו, שקיימת סמכות יצירתית בדרשת התורה לזקן ממרא עצמו. ובלשון המשנה: "כך דרשתי וכך דרשו חברי". וברמב"ם בפירוש המשניות הדגיש שהזקן ממרא חולק על בי"ד הגדול בנלמד מי"ג מידות: "ולא יהיה זקן ממרא ויתחייב מיתה אלא עד שיורה הפך דעתם בדברים שנלמדו באחת המדות והפירושים בדבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת, או שיהא סוף הוראתו להביא לידי כך".

ויש להדגיש, על פניו אין כלל בעיה בפעולת הזקן ממרא כל עוד אינו חולק על בית דין הגדול. למיטב ידעתי, לא רבים עמדו על המתח הפנימי הנזכר. בשו"ת חקרי לב (יו"ד א, פו) עמד על הריכוזיות היתירה שניתנה לבי"ד הגדול במשנת הרמב"ם, ותמה מדוע לא ניתנה סמכות לבירור השאלה ההלכתית במידה ולא שמעו, ולא יכלו לדון ולהכריע על פי רוב. בדבריו מחלק החקרי לב בין מקרה שבו אין לאף אחד מחברי בית הדין ידיעה מוקדמת להלכה – אזי יש להעביר את ההכרעה לבית דין הגדול. אך בשעה שלאחד מהצדדים יש ידיעה מרביתו – אזי הדין מוכרע עפ"י כלל דרכי המו"מ ההלכתי, כולל דרשות פסוקים. לאור דבריו מסתבר להסביר שאכן יש מקום לפסיקה יצירתית אף מחוץ לבית דין במקרים מעין אלו. אך מדובר בחידוש גדול שלמעשה מצמצם מאוד את הרושם שעולה מדברי הרמב"ם בפ"א מהלכות ממרים ומפירוש המשנה (יא,ב).

פירוש נוסף מצאתי בספר 'יד פשוטה'. לדבריו לשיטת הרמב"ם בשאלה תקדימית (שטרם נידונה בבית דין הגדול, ואינה ידועה במסורת) היא נפסקת במסגרת בית הדין העירוני בשלב הראשון – אך בשלב זה הפסק תלוי ועומד. ולאחר מכן בית הדין ובעל הדין עולים לערכאות גבוהות – שם גם נידונים הטעמים שהעלו הערכאות הנמוכות – יותר עד להשגת תיקוף מלא של פסק הדין. אף לשיטת הגרנ"א העיקר חסר מן הספר, שאף במקום שאין פסיקה משמיעה – על הסנהדראות הקטנות לפסוק מסברא ומדרשת הפסוקים.

פירוש שלישי מצאתי בספרו של בלידשטיין (עמ' 238-235) שעמד בהרחבה על המתח הפנימי במשנה וברמב"ם. והציע הסבר אחר למשמעות של דרשת הכתובים מחוץ לבית הדין, כהוראה שאינה מחייבת משום שאינה חלק ממערכת פסיקות בתי הדין: "החכם עצמו רשאי לנהוג על פי הוראתו שלו, וכל אדם אחר רשאי לשאול מפיו דבר הלכה ונהוג על פיו אם כך רצונו, ואם הוא בדעה שאותו חכם אכן מורה הלכה נכונה ואמתית. ברם אין בכך משום נורמה מחייבת, לכל הפחות בעשה ולא תעשה מהתורה. ועל כן, אולי, חש רבינו כי היחיד רשאי להורות לפי הבנתו בצורה חופשית לגמרי וללא מגבלות, כל עוד שאין בהוראתו משום איום על המערכת ההלכתית". ויש לציין לדברי הרמב"ם בהקדמה למשנה תורה, ששמע מדבריהם בקירוב לדברי בלידשטיין: "ומדברים שנתחדשו בכל דור ודור בדינים שלא למדום מפי השמועה אלא במדה משלש עשרה מדות והסכימו עליהם בית דין הגדול". קצת משמע שמוסד הדרשה אינו מסור רק לבית הדין הגדול, אך רק אישורו מתקף הלכתית את הדרשה.

כפרשנות מחייבת, ומשכך ישנו היגיון רב בהגבלתו את סמכות התחיקה למוסד התורני העליון בלבד.<sup>5</sup>

ועל פי זה, מובן ביותר על מה עומדים דברי רבנו על בית דין הגדול: "הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל". לפי דבריו, הם עיקר תורה שבעל פה ממש, שכל פרשנות התורה שבכתב והפסיקה התקדימית, נשענת על אדני סמכות ותוקף בית דין הגדול. משם יוצא חוק ומשפט לכל ישראל, שהרי כל שאר בתי הדינים מבססים את פסיקותיהם על העולה מבית הגדול הגדול שבירושלים.

## 2. זיקת בתי הדין שבהר הבית לבית הדין הגדול

לאור מה שראינו בדברי הרמב"ם, שלבית הדין הגדול לבדו יש סמכות לפסוק תקדימית, והוא המופקד על הפסיקה התקדימית בעם ישראל. יש להסביר את זיקתם הייחודית של בתי הדין שבהר הבית, לבית הדין הגדול.

נקדים בהבאת דברי המדרש בבראשית רבה (וילנא):

ד"א וירא והנה באר בשדה, זו ציון, והנה שלשה עדרי צאן, אלו שלשה בתי דינים, דתנן שלשה בתי דינים היו שם אחד בהר הבית ואחד בפתח העזרה ואחד בלשכת הגזית, כי מן הבאר ההיא וגו', שמשם היו שומעין את הדין, והאבן גדולה, זה ב"ד הגדול שבלשכת הגזית, ונאספו שמה כל העדרים אלו בתי דינין שבא"י, וגללו את האבן, שמשם היו שומעין את הדין, והשיבו את האבן, שהיו נושאים ונותנין בדין עד שמעמידין אותו על בוריו.  
(פרשת ויצא פרשה ע סימן ח)

5. הרמב"ם, בקטע מפורסם בספר המצוות לרמב"ם (שורש ב), מסביר שהנלמד מ"ג מידות אינו נמנה כמצווה דאורייתא, והן נחשבות כמצווה דרבנן: "שכל מה שלא תמצאהו כתוב בתורה ותמצאהו בתלמוד שלמדוהו באחת משלש עשרה מדות אם בארו הם בעצמם ואמרו שזה גוף תורה או שזה דאורייתא הנה ראוי למנותו, שהמקבלים אמרו שהוא דאורייתא. ואם לא יבארו זה ולא דברו בו הנה הוא דרבנן, שאין שם כתוב יורה עליו". הרמב"ן (בהשגות שם) תוקף בחריפות את הרמב"ן. אם הדרשות אמיתיות, כפי שמודה הרמב"ם, מדוע אינם נחשבים כדבר תורה? הדיון על מעמדן המדויק 'דברי סופרים' ברמב"ם ארוך וסבוך. וצר המצע כאן מלמצותו – ובמקום אחר הארכנו בדבר. לעניינינו, אציין לדברי הרב יוסף פאור בספרו "עיונים במשנה תורה לרמב"ם" (עמ' 25-32) אשר הוכיח בהרחבה שדינים הנלמדים מ"ג מידות הרי הם דין דרבנן, אך יש להם גם צד דאורייתא. התורה מסרה לחכמים את הסמכות להגדיר את פרטי מצוות התורה. ולמרות זאת הם דיני דרבנן, משום שההבדל בין דיני "דאורייתא" לדיני "דרבנן" הוא שדיני דרבנן תלויים במוסד הרבנות. אם נשוב לקושיית הרמב"ן, דרשת החכמים אינה רק הבהרה של פשטי המקראות, וממילא אינה דאורייתא כפי שהקשה הרמב"ן. ואף שהדרשה אמיתית היא אינה בגדר פירוש המבהיר את פשטי הכתוב, אלא פרשנות מגדירה-יוצרת של דברי הכתוב, ולכן אינה נבדלת היא מדין תורה.

המדרש מתאר את תהליך השקיית העם מבארה של תורה, מתוך הדגשת היבט רחב של הנחלת התורה שלגבי כלל בתי הדין שבירושלים פועלים כיחידה אחת, ויחדיו משלימים המה את מעמדה של ירושלים כמרכז ההלכתי-שיפוטי של כנסת ישראל: "כי מציון תצא תורה". שלוש הערכאות שבהר הבית הן בגדר "שלשה עדרי צאן". שמהם ישקו העדרים: "שמם היו שומעין את הדין" – היינו מכל בתי הדין.

אם כן, ישנה זיקה משמעותית בין בתי הדין שבירושלים, והם נתפסים כיחידה אחת. אומנם, אף המדרש עומד על כך שחרף הזיקה שבין בתי הדין יש מעלה ייחודית לבית הדין הגדול: "האבן הגדולה" – ביחס לשמיעת הדין, וביחס למשא ומתן ופסיקת ההלכה, הדבר דומה למדי לדברי התוספתא המייחדת את פסיקת ההלכה דווקא לבית הדין הגדול. ננסה להסביר את פשר היחידה המשולשת הזו. רצון התורה היה לקבוע את הליבה התורנית של בתי הדין בירושלים ובהר הבית – בציון דווקא: "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים", וכלל בתי הדין שבהר הבית מהווים לצורך כך כיחידה אחת – בחינת שלושת עדרי הצאן.

כפי שכבר הראינו, מעבר לכך שבית הדין הגדול הוא הערכאה בעלת הסמכות העליונה במערך בתי הדין התורניים, הוא משמש כמוסד המופקד על הדרשות התקנות וכלל הוראות ההלכה התקדמיות, בעוד ששאר בתי הדין משתיתים את פסיקותיהם על הכרעות בית דין הגדול. נראה להסביר, בהתאם לכך, את תפקידם של שני בתי הדין האחרים בהר הבית, וממילא את זיקתם לבית הדין הגדול. שני בתי הדין שבהר הבית נועדו לשרת את בית הדין הגדול – כמוסד המופקד על הדרשות והתקנות והרחבת התורה שבעל פה. על ידי הנחלת פסקיו של בית הדין הגדול לכלל בתי הדינים שבארץ ישראל.<sup>6</sup> ובמובן הזה – כלל בתי

---

6. הצעה מרחיקת לכת של האחדות המוסדית של בתי הדין שבהר הבית מצינו בדברי הבית דוד בפירושי למשנה סנהדרין (יא,ב). על בסיס דברי הרמב"ם בפירוש המשנה – שאינם מזכירים בתהליך ההמראה את האפשרות של אי קבלה של הזקן ממרא את דעת בית הדין (ועמדו לעיל על הקושי בפרשנות זו, שלדעת האחרונים הובילה את הרמב"ם בהלכות לפרשנות אחרת). מציע הבית דוד שאף המראה של בתי הדין שבהר הבית בדבר הנתון בקבלה, מגדיר את הזקן כזקן ממרא. כמובן, פרשנותו מתאימה להצעתנו הגורסת שכלל בתי הדין שבהר הבית מתפקדים כיחידה אחת. אך בניגוד לדברינו (המתבססים על הרמב"ם) לא הבחין ביחס לתוקף המשפטי שבין בי"ד הגדול לסנהדרין קטנה. אך כבר העיר בשושנים לדוד (שם) שדברים אלו מופרכים, דהרי הרמב"ם מזכיר מספר פעמים בפ"ג בהלכות ממרים שזק"מ הוא החולק על בית הדין הגדול היושב בלשכת הגזית בלבד. אף שדברי הבית דוד אינם מסתברים, העיון יעקב העלה הצעה מתונה יותר של הרעיון הנזכר. לטענתו, שני בתי הדין שבהר הבית מהווים חלק ממעשה ההמראה של הזקן ממרא, אך ההמראה הסופית נעשית על ידי בית דין הגדול: "קכב) ושלשה בתי דינים שם היו. כי בכל דבר צריך אזהרה והתראה ג' פעמים וכן אין נעשה מועד עד שהעידו ג' פעמים בו וכן להזמין לדין מזמינו שני וחמישי ושני וכן מכריזין על אבידה ג' פעמים וכ"ש דיני נפשות שאין דנין אותו עד שיעידו בו ג' פעמים כי לא דמו לשאר דיני נפשות לפי ש"ל שטועה בדעתו לפי סברת לימודו לכך צריכין לילך עמו לג' בתי דינים ועדיין מחזיק בדעתו אז דנין אותו לזקן ממרא" (פרשנות על עין יעקב, סנהדרין פו ע"ב)

הדינים של הר הבית מהווים יחידה אחת העוסקת בתחיקת והכרעת ההלכה בשאלות מתחדשות – ובהפצת הכרעות אלו לכלל ישראל.

### ה. ביאור דברי הרמב"ם

לאור הרעיון המוצע. ניתן לשוב וליישב את כלל הקשיים שהעלינו: הצגנו את הקושי בהבנת דברי הראשונים ביחס לעליה לבתי הדין שבהר הבית, שחובת העליה לירושלים כדי לברר את הספק ההלכתי שייכת בכל בתי הדין שבהר הבית, ובכל זאת רק לבית הדין הגדול יש סמכות ומומחיות יתירה, ולאחרים שחובה לעלות גם אליהם – אין. כעת מובן מדוע מצוות העליה: "וקמת ועלית" כוללת את כל בתי הדינים שבירושלים, שהרי הם מתפקדים כיחידה תורנית עליונה אחת – שליבה ועיקרה הוא בית הדין הגדול היושב בלשכת הגזית. יתר על כן – מובן גם ההיגיון הפנימי בפניה הדרגתית לערכאות שבהר הבית, האמונות דווקא על שמירת המסורות שמקורן בבית הדין הגדול, ותפקידן לסייע לו בהפצת התורה לעם כולו.

בהתאם לכך, מובנים היטב דברי התוספתא והירושלמי, הגורסים שבית הדין שבהר הבית כלל שלושה דיינים. כזכור, שיטת התוספתא הכללית המדגישה את ההיררכיה **קשורה למעמדו הייחודי של בית הדין הגדול**, ולא רק ככלי לבירור הלכה. וכבר הערנו שבהתאם לכך שברור שמספר מועט של דיינים מורה על כך שההיררכיה אינה מתבססת על בירור ההלכה.

עתה נראה להוסיף שהיא הנותנת. ואדרבה, צמצום מניינם של בתי הדין מדגיש את תפקידם – ואינו רק ממין השלילה (להורות שאין מדובר על היררכיה במובן של יכולת הכרעה עדיפה בבירור הלכה) אלא יש בו אף מהחיוב. המניין המועט, אף ביחס לערכאות שעל פסקיהן היא באה להחוות דעה, מורה ששני בתי הדין שבהר הבית מסונפים לבית דין הגדול. ותפקידם אינו בדיון ההלכתי כשלעצמו ובמיומנות רבה יותר בהכרעת ההלכה, אלא בהעתק שמועות בית הדין הגדול וכלל מסורת התורה שבעל פה, ולכן אף שמבחינת כוחה המשפטי מדובר על בי"ד של ג', שהיא ערכאה הפחותה בכוחה המשפטי, היא ניצבת מעל בתי הדין העירוניים.

ודאתינן להכי, מובנים היטב כלל ניסוחיו של הרמב"ם. ונראה לענ"ד להציע שהרמב"ם מבין כהצעתנו, שבתי הדינים שבירושלים מתפקדים כיחידה אחת, שביסודה ובליבה עומד בית הדין הגדול. כזכור, עמדנו על שני דקדוקים מלשון הרמב"ם: הפער בהתנסחויות כלפי ערכאות של כ"ג דיינים, והתייחסות לבתי הדין שבהר הבית כיחידה נפרדת משאר בתי הדין: הערכאות העירוניות זוכות לתואר 'סנהדראות קטנות', בעוד שבתי הדין בהר הבית מכונים 'בתי דינין'. בנוסף, בלשון הרמב"ם עולה שמינוי בית הדין שבהר הבית הוא חלק מאותה יחידה ספרותית של מינוי בית הדין שבלשכת הגזית, וכל בתי הדינים האלו הם חטיבה נפרדת.

דומה ששני דקדוקים אלו מצביעים על הצעתנו הפרשנית. החלוקה של בתי הדין שבהר הבית (בי"ד הגדול, ושני בתי הדין של כ"ג) כיחידה אחת ונפרדת מבתי הדין העירוניים, מובנת לדרכנו, שהרי הם משמשים יחדיו כיחידה משפטית אחת. בהקשר זה ראוי לשוב ולדקדק בדברי הרמב"ם בריש הלכות ממרים: "בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה". הקישור של מקום הסנהדרין לירושלים כשלעצמו אומר דרשני,<sup>7</sup> וייתכן שהדברים מתבארים על פי האמור לעיל. כפי שראינו במדרש רבה, התורה רוצה להפוך את ירושלים למרכז התורני של עם ישראל: "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים", על ידי הגדרת כל בתי הדין כיחידה אחת וכמקום משפט. ונראה שזוהי כוונתו של הרמב"ם בקביעתו שבית הדין, במתכונתו השלמה והאידיאלית, ניצב בירושלים דוקא ולא בלשכת הגזית – מתוך הדגשת ההיבט הכללי-מוסדי של שלושת בתי הדין שבירושלים.

הרמב"ם, נאמן למסקנת סוגיית הבבלי – הכריע שבית הדין שבהר הבית מנה כ"ג דיינים. הרמב"ם כאמור קיבל באופן כללי את תפיסת בתי הדין שבהר הבית כיחידה אחת, ובהתאם לכך הוא אף אימץ באופן עקרוני את תפיסת התוספתא והירושלמי ביחס לכוחם המשפטי הפחות יחסית (של בית הדין הגדול) שני בתי הדין של כ"ג בהר הבית, ולא התייחס אליהן כערכאות עליונות ועדיפות מבחינת היכולת לברר את ההלכה בצורה עיונית מהערכאות העליונות. שהרי לשיטת הרמב"ם בהיבט השיפוטי/פסיקתי ייתכן שאף קיימת עדיפות לבתי הדין העירוניים על בתי הדין שבהר הבית – שעיקר עניינם בשימור המסורת והנחלתה.

על כן נראה שהרמב"ם הכריע כמובא בבבלי, שבתי הדין בהר הבית מונים כ"ג דיינים, ולא ג' כשיטת התוספתא והירושלמי. אך מהבחינה העקרונית/מושגית, הוא הניח שמדובר בערכאות שעיקרן שמירת המסורת ולא הכרעה הלכתית או שיפוט. ונראה שהכרעה פרשנית זו עומדת בבסיס השוני בניסוח הרמב"ם את מעמדן של שתי הערכאות. בעוד שבתי הדין העירוניים – המופקדים על שיפוט פעיל ומוגדרים כ'סנהדראות קטנות', הערכאות של כ"ג על הר הבית מכונים 'בתי דינים', המרמז על פיחות במעמד השיפוטי. ובדומה לבית דין של ג' אשר בלשון הרמב"ם מאוזכר כ'בית דין' ולא כ'סנהדרין'.

על בסיס דברינו ניתן גם להסביר את פסיקת הרמב"ם שבתי הדין העירוניים יכולים לשלוח נציג, אבל בתי הדין שבירושלים באים עד לבית הדין הגדול בהרכבם המלא (ובניגוד למה שמתשמע מהתוספתא) – דהרי כל דיין בבתי הדין שבהר הבית צריך לשמוע את

---

7. ראשית, מיקומו של בית הדין הגדול הוא בלשכת הגזית. ויש לכך השלכות הלכתיות כלליות הנובעות מדין 'המקום גורם'. עי' בגמ' (סוטה מה ע"א, סנהדרין יד ע"ב ופז ע"א) וברמב"ם (הל' ממרים ג, ז והל' סנהדרין יד, יא-יג). ועוד – לשיטתו הכללית של הרמב"ם (בניגוד לרמב"ן בסהמ"צ קג) סמכותו של בית הדין הגדול קיימת אף מחוץ לבית המקדש (ומחוץ לירושלים). וא"כ, מהי משמעות הזיקה הייחודית לירושלים?

הכרעת הסנהדרין הגדולה, משום תפקידם לשמר את הפסיקות המחודשת של בית דין הגדול ולהפיצם בישראל.

ולצורך כך נראה שיש לחזור על הראשונות. הלח"מ הסביר שהטעם שאי אפשר להשתמש בשליח בעליה לבית הדין הגדול מבית דין שבעזרה הוא משום סמיכות המקום. קשה להסביר שהרמב"ם הסכים עקרונית לסברא זו, אף שחלק במציאות דגם עלית בית הדין שבהר הבית לבית דין שבעזרה אינו בגדר טרחה גדולה וממילא אין אפשרות לעלות על ידי שליח. ולצורך כך נדחק ופסק שלא כפשטות התוספתא.

ונראה להסביר באופן אחר את דברי התוספתא בכך שגם בית הדין שבעזרה לא שלח שליח אלא הגיע בעצמו. ויש להקדים שמסברא קיים פער מהותי בין הסכמה לשליחת שליח לבין הזמנת בית הדין כולו. דומה שההבדל הוא בין דרישה למעורבות יצוגית: בין אם בהגשת השאלה, ובין אם כנציגות סמלית של 'בעל דין'. לבין דרישה לנוכחות בית הדין בהרכבו המלא מצביע על מעורבות ממשית.

והנה, לאור חידושנו שבתי הדין שבהר הבית מסונפים לבית דין הגדול בהגדרתם, ובמגמתם תפקידם. ניתן היה לפרש בדברי התוספתא דהסיבה דבית הדין שבעזרה מחויב לגשת כולו בפני בית דין הגדול היושב בלשכת הגזית אינה מכך שלא שייך לגביו פטר מטעמי נוחות. אלא משום שהוא נתפס כחלק מבית הדין הגדול, ומגמתו הוא לשמוע ולהעתיק את השמועה היוצאת מבית הדין הגדול. משכך, מוטל על בית דין שבעזרה להתאסף כולו לעבר בית הדין הגדול. דבניגוד לשאר הערכאות שמטרתן רק לדעת את הדין הנזכר, התפקיד המרכזי המוטל על בית הדין שבעזרה לשמר את השמועה מעתה ולהבא, מחייבו להתייצב בפני בית הדין הגדול.

ואם כנים הדברים, מובן ההכרח שבדברי הרמב"ם דאף בית הדין שבהר הבית אינו רשאי לשלוח נציגים. דהרי כפי שביארנו בהרחבה לעיל, הרמב"ם גורס **דשני בתי הדין שבהר הבית** תפקדו כסניף של **בית הדין הגדול** והיו מופקדים על הנחלת המסורה. וברור מדוע הרמב"ם מיאן להבדיל כפשטות התוספתא בין בתי דין בפתח העזרה לבית דין שבפתח הר הבית. אלא חילק בין בתי הדין העירוניים – שהשתתפותם סמלית ויכולה להעשות על ידי שליח. לבין שני בתי הדין שבהר הבית – המהווים יחידה אחת עם בתי הדין הגדול ומופקדים על שמירת הידע התורני – ומשכך אף מוטל עליהם להעלות באופן עצמאי ומלא לבית הדין הגדול.

אם כן, המקור לדברי הרמב"ם ברור. חרף חוסר ההכרעה בפרשנות המשנה והתוספתא שלפנינו. הרמב"ם, אימץ את דברי התוספתא, מפרש אף את המשנה (ואת נוסח התוספתא בתלמוד הבבלי) על בסיס החובה של בתי הדין לעלות לירושלים. הפער שעולה בדברי הרמב"ם בין בתי הדין העירוניים שיכולים לשלוח נציג לירושלים, לבין בתי הדין שבהר



## תפקידם של שני בתי דינים בהר הבית

הבית שצריכים לעלות בעצמם – תואמים לתפיסתו הכללית ביחס לשני בתי דינים שבהר הבית.

### ו. סיכום

מאמרנו עסק בפרשייה עלומה יחסית. מהו תפקידם של שני בתי הדין שבהר הבית? בדברינו התחקינו אחר תפקידו המרכזי של בית הדין הגדול בפסיקת ההלכה, ואת מעמדו ביחס לשאר מערכת בתי הדין התורנית – תוך דיון במקורות התנאיים ובשיטתו של הרמב"ם. בלעדיותו של בית הדין הגדול בפסיקת ההלכה על ידי דרישת תורה ובגזירת תקנות, כמו גם מרכזיותו העקרונית במערכת בתי הדין התורנית, עיקרון שאותו הדגיש ושכלל הרמב"ם בהלכות ממרים. ניסנו להציע, כפרשנות למדרש רבה ולתוספתא, הסבר ממצה לתפקידם של שני בתי הדין שבהר הבית: לדרכנו, בתי הדין שבהר הבית הופרדו על שימור והנחלת הפסיקות המחודשות של בית דין הגדול שבהר הבית, ולא התמקדו בשיפוט הלכתי בלבד.

ומכאן, ליחס הכפול שבין בית הדין הגדול לבתי הדינים שבהר הבית, מחד גיסא: שני בתי הדין של כ"ג שבהר הבית נועדו לסייע ולשמש את בית הדין הגדול. ומאידך, בית הדין הגדול ביחד עם שני בתי הדין של כ"ג שבהר הבית נתפסים כיחידה אחת – שמגמתה לפסוק ולהנחיל את התורה שבעל פה המתחדשת: "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים".



דרישת

המקדש



## קדושת המקדש, כליו, עפרו ואבניו בזמן הזה, לאור דין "באו בה פריצים וחיללוה"

### א. הקדמה

ב. דברי רב פפא ומשקלם ההלכתי

1. דברי הגמרא

2. דעת הרמב"ם ושאר פוסקים

3. דעת הר"ן

ג. אופן החילול על ידי הפריצים

1. רש"י ורמב"ן: הביאה מוציאה לחולין

2. בעל המאור והראב"ד: מעשה מעילה או דומה לו מוציא לחולין

3. סיכום: מעילה; עצם הביאה; מעשה זלזול או לקיחה

ד. אלו דברים מתחללים: מיטלטלין, קרקע המקדש, מבנה המקדש

1. העולה מדברי בעל המאור, הראב"ד והרמב"ן

2. דברי רש"י בע"ז

3. דברי התשב"ץ

4. דברי הרמב"ם

5. סיכום: מחלוקת האם החילול מוגבל למעילה, והאם מוגבל לכלים או שחל גם בבית

ה. היחס בין באו פריצים לקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא

1. קדושת מקום המקדש גם לאחר החילול

2. דעת הרמב"ן בענין זה

3. חזרת הקדושה בכיבוש ישראל

ו. אלו גוים מוציאים לחולין: האם כל גוי או דווקא שלטון

1. דברי הרמב"ם

2. דברי הרמב"ן

3. סיכום

ז. סיכום

1. עיקרי השיטות שהתבארו במאמר

2. מסקנה לאבנים ועפר שנלקחו ממקום המקדש

### א. הקדמה

יש בהר הבית עפר ואבנים רבות מתקופת המקדש, ויש לברר מה קדושתן, האם כיון שחרב המקדש בטלה קדושתן או שעדיין הם בקדושתן.<sup>1</sup> בירור זה עשוי להשליך על המותר

1. מענה שלם לשאלה זו מצריך הרחבה נוספת, ובמאמר זה נדון רק בדין באו פריצים.

והאסור באותם עפר ואבנים. בסוגיה זו דנו בכמה במאמרים ב'מעלין בקודש', נפתח בסקירת השיטות השונות ונמשיך בעיון בסוגיה.

במעלין בקודש כא (עמ' 25 ואילך) נקט הגר"י אריאל שליט"א<sup>2</sup> שיש שתי קדושות למקדש – קדושת מקום וקדושה ממונית. קדושת המקום קיימת בכל זמן, לפי השיטה שקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, והפריצים אינם יכולים לחללה. לעומת זאת, את הקדושה הממונית הפריצים מחללים, ולכן פקעה הקדושה הממונית מהקרקע. משום כך פקע מהקרקע ומאבני הבניין איסור מעילה, וכל חפצי המקדש מותרים בהנאה באופן עקרוני, ולמעשה, בגמ' בע"ז (נב ע"ב) ניתן טעם לאסור מדרבנן את השימוש בהם: "כיון דאשתמש בהו לגבוה, לאו אורח ארעא לאשתמושי בהו הדיוטא".

במעלין בקודש כו (עמ' 100 ואילך) כתב הרב יעקב אפשטיין שליט"א<sup>3</sup>, לפי רוב המפרשים כיוון שנכנסו רומאים להיכל יצאו הבניין והכלים לחולין, ובהמשך גם חילק בין חילול הפריצים לדין קדשה לעתיד לבוא, ע"ש. ובמעלין בקודש לו (עמ' 35 ואילך) הרחיב הרב עידוא אלבה שליט"א בסוגיה זו, ונקט שגם קרקע המקדש נתחללה בביאת הפריצים, ומה דאמרין קידשה לעתיד לבוא – לסוברים שגם בימינו יש כרת לנכנס למקדש, מחלק בין קדושת המקדש לענין מעילה לשאר דינים, כחילוקו של הגר"י אריאל שליט"א, אלא שהוא עצמו סובר שלדעת הרמב"ם הקדושה נתחללה גם לענין שאין איסור כרת, וכל האיסור ליכנס זה מדין מורא מקדש, ומה שנאמר קידשה לעתיד לבוא זה לענין שכשיסתלקו הפריצים תחזור הקדושה מאליה, ואין צורך לקדש מחדש.

לענ"ד נראה שלגבי קרקע המקדש יש כמה צדדים לומר שלא נתחללה הקדושה על ידי ביאת הפריצים:

- א. ייתכן שלגבי קרקע נפסק לא כרב פפא שאומר שנתחללה בביאת הפריצים, אלא רק בכלי המקדש; ואולי אף רב פפא עצמו לא התכוון לומר זאת בנוגע לקרקע.
- ב. ייתכן שחילול הקדושה על ידי ביאת הפריצים מתקיים רק על ידי מעשה פריצה בחלק שנפרץ ולא בעצם הביאה, ואם כן מה שלא פרצו לא נתחלל.

2. ולדבריו יוצא שאף אם קרקע המקדש קדוש רק קדושת מקום ולא קדושת ממון, מכל מקום המקדש כשר לעבודה, וכדבריו סוברים עוד אחרונים הבאנו אותם במעלין בקודש מח (עמ' 66) והלאה, וע"ש (עמ' 68 והלאה) שלענ"ד קדושת מקום היינו קדושת הקדש, שהמקום ברשות הקדש, ולא שייך להפריד ביניהם, ואם אמרין באו פריצים לגבי הקדושה הממונית אז ממילא קדושת המקום התחללה.

3. ושם (עמ' 99) סובר שעפר העזרה קדוש רק במקומו ולא כשפינהו, והביא סייעתא לזה מהגר"ח, אבל לענ"ד זה תמוה ואין ראייה מהגר"ח לדין זה, עיין במה שכתבתי במעלין בקודש מח (עמ' 66 הערה 3).

קדושת המקדש, כליו, עפרו ואבניו בזמן הזה, לאור דין "באו בה פריצים וחיללוה"

ג. אף לסוברים שגם בקרקע אמרינן באו פריצים, אפשר שזה רק לפוסקים שלא קדשה לעתיד לבוא, ולפי הדעה המקובלת להלכה, שקידשה לעתיד לבוא, ממילא דין זה נדחה להלכה.

בהתייחס לדברי רב פפא, יש לברר כמה נקודות: האם הלכה כרב פפא? כיצד התחלל על ידי הפריצים? באלו דברים אמרינן באו פריצים? מה היחס בין באו פריצים לכלל 'קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא'? אלו גוים מוציאים לחולין?

## ב. דברי רב פפא ומשקלם ההלכתי

### 1. דברי הגמרא

הגמרא בע"ז (נב ע"ב) דנה בשאלה האם מותר להשתמש בכלי מקדש חוניו,<sup>4</sup> ובין היתר מגיעה לדיון על ההשלכות ההלכתיות של כניסת היוונים לבית המקדש, מתוך הסכמה שאבני המזבח נגנזו אחרי שפלטו לשם:

לימא מסייע ליה: מזרחית צפונית - בה גנזו בית חשמונאי את אבני המזבח  
ששקצו אנשי יון, ואמר רב ששת: ששקצו לעבודת כוכבים! אמר רב פפא: התם  
קרא אשכח ודרש, דכתיב: 'ובאו בה פריצים וחיללוה', וכו'.

רב ששת מסביר שהחיילים היווניים השתמשו במזבח לעבודה זרה, ולכן אבני המזבח נאסרו בשימוש, וסברה הגמ' שכל האיסור הוא מדרבנן.<sup>5</sup> לעומת זאת, רב פפא לומד מהפסוק "ובאו בה פריצים וחיללוה" (יחזקאל ז, כב), שהוא חלק מנבואה על חורבן המקדש, שביאת פריצים [כובשים] לבית המקדש, מוציאה את כלי המקדש ואולי אף את בניין המקדש לחולין, ואין בהם הקדש יותר. בסופו של דבר, זה הוביל לצורך לגנוז את האבנים.

מהסוגיה עולה שדרשת "באו בה פריצים וחיללוה" נאמר גם על ענינים אחרים של הקדש, כפי שמעידה בהמשך דבריה: "בקשו לגנוז כל כסף וזהב שבעולם משום כספא ודהבא של ירושלים וכו' עד שמצאו לה מקרא מן התורה שהוא מותר: ובאו בה פריצים וחיללוה". לולי דרשת "באו בה פריצים וחיללוה", לכאורה אסור היה להשתמש במתכות שהיו בירושלים, משום חשש גדול שמא התערבבו עם כלי ואוצרות המקדש, עקב הבלבול שיצרו היוונים. דרשה זו מופיעה גם בבכורות (נ ע"א), בנדרים (סב ע"א) ובספרי (דברים, עקב, פיסקא מח).

---

4. מקדש חוניו (או בית חוניו) הוא בית מקדש צדוקי שהוקם במצרים באזור תקופת מרד החשמונאים, שבפועל ביצעו בו עבודות זהות לאלו שנעשו בבית המקדש בירושלים.  
5. האיסור הוא מדרבנן, שכן אין לאדם יכולת להקדיש לע"ז רכוש שאיננו שלו. אע"פ כן, גזרו חכמים על המקדש שלא ישתמשו בכליו אם הקדישו אותם לע"ז.

## 2. דעת הרמב"ם ושאר פוסקים

במשנה תורה לרמב"ם אין זכר להלכה זו, אבל בשו"ת הרמב"ם (סי' רט) כתב: "ואפילו כלי המקדש אם נבזזו, בטלה קדושתם. אמרו: ובאו בה פריצים וחללוה", וכן מצאנו בשו"ת רדב"ז (חלק ב, תקצו), שחולק בענין זה על ר"י אסכנדרני (שלא בטוח שהוא עצמו פוסק כרב פפא<sup>6</sup>), וכך גם במאירי (ע"ז נב ע"ב), שו"ת יד אליהו (סי' נ), בשו"ת יהודה יעלה (א, יו"ד סי' רצג) ובאמרי בינה (סי' יב). בשו"ת התשב"ץ (חלק ג, ה) פיתח את ההלכה, ולמד קל וחומר מבית המקדש לבית כנסת שפשטו עליו גוים, שפקעה ממנו קדושת בית כנסת: "בשעת החורבן פקעה קדושת שתי בתי כנסיות לגמרי, שאפילו בבהמ"ק שקדושתו יותר חמורה... כיון שנכנסו עכו"ם בו הופקעה קדושתו". עולה מכאן שפוסקים רבים מקבלים את דברי רב פפא להלכה. לעומתם, כותב שלט"ג (ע"ז כד ע"ב מדפי הריף) שאין הלכה כרב פפא:

פשיטא דר' הוה ידע להאי קרא דובאו בה פריצים, אלא דאולי ס"ל דההוא קרא דרשו אינהו לפום שעתא, אבל עיקר הדבר הוא לאיסור מקרא דוהכננום וגנזנום וכו', ועוד דדברי רב פפא התם לא הוי אלא לדחות דלא תסייעיה ההיא דמזרחית צפונית בה גנזו בית חשמונאי אבני מזבח וכו', ואין דבריו עיקר.

אומרת הגמ' (ע"ז נב, ב):

בעא מיניה ר' יוסי בן שאול מרבי: כלים ששימשו בהן בבית חוניו, מהו שישתמשו בהן בבית המקדש וכו' א"ל: אסורים הן, ומקרא היה בידינו וכו' הכנו והקדשנו, וכו' הכנו - שגנזנום והקדשנו - שהקדשנו אחרים תחתיהם.

רבי סובר שכלים שנשתמשו בבית חוניו אסור להשתמש בהם בבית המקדש מטעם קנס, ומטעם זה אבני מזבח ששקצום היוונים לע"ז נגנזו מטעם קנס, ורב פפא סובר שאסורים מדאורייתא מטעם "באו בה פריצים וחללוה", ואומר השלטי גיבורים שהלכה כרבי ועוד שאין הלכה כדחייית רב פפא, כי תפקידו בסוגיה צדדי<sup>7</sup>. הוא כן מסכים שרבי דורש את הפסוק בדומה לרב פפא (שהרי הדרשה מקובלת במקומות רבים בש"ס כפי שראינו), אלא שמציע שאולי הדרשה היא רק באופן זמני<sup>8</sup>.

יתכן להציע שגם הרמב"ם אינו פוסק כרב פפא, והוא מקבל את דרשת 'באו בה פריצים' באופן חלקי. ניתן לדייק זאת מדבריו שראינו בשו"ת הרמב"ם: "ואפילו כלי המקדש אם נבזזו בטלה קדושתם". בדבריו הוא מתייחס רק לכלי המקדש, ולא למבנה המקדש, כגון

6. עיין בדעת כהן (סי' קעה ד"ה וראיתי לקדושת).

7. ועיין במה שהעיר עליו החיד"א (דברים אחדים, דרוש כח לשבת זכור ד"ה ומה שכתב).

8. ומדבריו משמע שגם כספה של ירושלים דרשו להתיר לפום שעתא, ואף שזה בבית שני שהרי הם על שם רומי עיין ברש"י, מ"מ גם בבית שני דרשו זאת לפום שעתא, ויש לעיין בזה.



קדושת המקדש, כליו, עפרו ואבניו בזמן הזה, לאור דין "באו בה פריצים וחיללוה"

המזבח. לכן אפשר שהוא פוסק כרבי<sup>9</sup> ודוחה את הסברו של רב פפא על גניזת אבני המזבח, אבל כן מקבל את הדרשה באופן חלקי, על כלי המקדש ולא על המבנה (וכן על כספה וזהבה של ירושלים).<sup>10</sup> ההסבר לחילוק זה הוא שעל כלים ורכוש יכולים הכובשים להשתלט ולבזוז, אבל בנין וקרקע אינם נגזלים ואי אפשר לחלל אותם,<sup>11</sup> ונדון בזה בהרחבה בהמשך.

### 3. דעת הר"ן

הר"ן (ע"ז נג ע"ב) כתב שלמסקנת הגמ' בדף נד, הטעם שבגללו נאסרו אבני המזבח אינו דברי רב פפא, אלא מטעם שנועשה בהן מעשה, ומשמע ממנו שהגמ' בדף נד, בשונה מהסוגיה בדף נב שהבאנו כאן, אינה סוברת כרב פפא. יוצא מכך שזו מחלוקת בין הסוגיות. בדף נב אפשר שסוברת הגמ' כרב פפא,<sup>12</sup> ובדף נד סוברת לא, ונחלקו הראשונים<sup>13</sup> כאילו סוגיה לפסוק.<sup>14</sup> הר"ן עצמו (בדף נב ע"ב) פוסק כסוגיה בדף נד, שאין הלכה כרב פפא.<sup>15</sup>

החתם סופר (חולין מ ע"א) התקשה בדעת הר"ן, שהרי דרשת "באו בה פריצים" ודאי שהיא הלכה, שהרי נאמרה גם על כספה וזהבה של ירושלים, וגם דברי הגמ' בדף נד הם דברי רבי יוחנן עצמו שדרש במסכת נדרים (סב ע"א) את דרשת "באו בה פריצים וחיללוה". בתירוץ, הוא מסביר שבעצם יש מחלוקת במדרש הפסוק בין רב פפא לר' יוחנן, מה גרם לחילול הביאה או מעשה הפריצות; רב פפא סובר שכניסת הגוים מחללת – "ובאו בה פריצים", ואילו ר' יוחנן מדגיש את המעשה של הפריצה, שמשמעותו מעשה החרבה או

---

9. ובהל' ביאת המקדש (ט, יד) פסק בהדיא כרבי שאותם כלים אסורים לשימוש במקדש, אלא שמצד זה אין ראייה שאין הלכה כרב פפא, שאפשר שהלכה גם כרבי וגם כרב פפא, שלפי דברי רבי אין צורך לדברי רב פפא, אבל מ"מ אין ראייה נגד רב פפא.

10. ובמנחת אברהם (ח"ג סי' יח אות ד) דייק בלשון הרמב"ם שכתב כלי המקדש, והרי כלי המקדש לא הוזכרו בע"ז אלא בנדרים, א"כ כוונת הרמב"ם לא לגמ' בע"ז, אלא לגמ' בנדרים, אלא שהוא מפרש אחרת ע"ש, ובמה שנכתוב בע"ה בהמשך.

11. בשלטי גיבורים לכאורה אי אפשר לומר כן, שהרי מיירי בכלים ואעפ"כ אמר שלא אמרין באו פריצים.

12. הדבר אינו מוכרח, שכן אפשר שרבי אינו סובר כרב פפא, ומה שהגמ' (נד ע"א) אמרה דילמא כרב פפא ולא משום קנס כרבי, אפשר משום שלר"ן הגמ' באה לומר מדוע לא נפדו להשתמש הדיוט, ואומרת משום רב פפא ולהדיוט לאו אורח ארעא, ע"ש בר"ן.

13. עיין בכס"מ (הל' ע"ז פ"ח ה"א) שהביא שתי אפשרויות בדעת הרמב"ם, ובאור שמח (שם), ובתורת הבית הארוך (בית א שער א דף י עמ' א).

14. ולפירוש הראשונים האחרים על הסוגיא אין ראייה מדף נד דלא כרב פפא, שאפשר שמפרשים שלא חזרנו בנו מ"דילמא כרב פפא", ועוד הם מפרשים את החילוק בין דף נ"ב לדף נ"ד בשונה מהר"ן, עיין תוס' (נב ע"ב ד"ה ברוך) ורמב"ן (שם).

15. עם זאת, כל ההסבר שלו זה לפי מה שמפרש שיש פדיון לכלי שרת, אבל בסנהדרין (טז ע"ב) כתב הר"ן "משיחתן מקדשתן פי' שהיו קדושי' קדושת הגוף, ושוב לא יהיו להם פדיון", אלמא סובר שאין פדיון לכלי שרת, א"כ אפשר שחזר בו ואין ידוע מה משנה אחרונה, ויש לעיין בזה.

לקיחה – הם נקראים פריצים על שם מעשה הפריצה, ודווקא בעשותם זאת המקדש מתחלל, ולא לפני כן. בדומה לחת"ס, אך בשינוי קל, גם החיד"א<sup>16</sup> (דברים אחדים דרוש כח) מתקשה כיצד התיירו את הכסף והזהב שבירושלים אלמלא דברי רב פפא, ומסביר בדעת הר"ן שאכן יש לדרוש את 'באו בה פריצים', אלא שהוא מכריע מהסוגיה בדף נד שמה שמתחלל הוא רק מה שלוקחים הגויים בידיים, ולא מבנים שהם מבצעים בהם פעולות כיבוש שונות (בשונה מהחת"ס שנקט שמעשה הפריצה וההחרבה מחלל, גם לפני שלב הביזה). הביזה מחללת ולא הכיבוש.

הלקט יושר (יו"ד עמ' יג ענין א) דן בדינו של בית כנסת שהחרימו השלטונות והפכו אותו לבית עבודה זרה, ועכשיו מעוניינים להחזיר אותו לרשות ישראל, האם נפסל מלהיות בית כנסת. בדינו הוא מביא את פסילת חכמים את אבני המזבח משום שהשתמשו בהם היוונים לעבודה זרה, כפי דברי רב ששת, ולא מזכיר כלל את באו בה פריצים, ועולה מכך לכאורה שהוא אינו פוסק כרב פפא.<sup>17</sup> אבל ביביע אומר (שם אות ה) כתב על הלקט יושר:

הנה מבואר יוצא מדברי הגאון מהרא"י דאע"ג דמספקא ליה אם שייך הדין של הכתוב "ובאו בה פריצים וחללוה" לגבי בית הכנסת שלא נגעו הגוים בגוף הכותלים שלו, ואין ולא ורפיא בידיה וכו'

נראה שמפרש את הספק של הלקט יושר מצד 'באו בה פריצים', האם שייך לגבי הבית עצמו, אבל לענ"ד אינו דן מצד זה.<sup>18</sup> גם מהלבוש (יו"ד קמה, ח) עולה שאין הלכה כרב פפא: "אבל עשה בו מעשה אסרה מדרבנן שכן מצינו באבני מזבח שגנזום מלכי בית חשמונאי משום דשיקצום מלכי יון לע"ז" – הוא תולה את טעם איסור אבני המזבח בעשה מעשה ולא בדין באו פריצים. במטה אפרים (הלכות מגילה וחנוכה ג, א) הביא את דעת הרא"ם שאבני המזבח נאסרו רק מדרבנן, משום שמהתורה אינם יכולים לאסור שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ותמה עליו שהרי למדנו מ'באו בה פריצים' שהאבנים יצאו לחולין מהתורה, ואם כן זה שלהם ויכולים לאסור מהתורה. נראה שגם כאן מופיעה המחלוקת האם לפסוק כרב פפא, וכך פירש החיד"א בדברים אחדים דרוש כת.

אם כן, ראינו שיש מחלוקת פוסקים אם הלכה כרב פפא, אבל גם סיעת הר"ן שדוחה את דברי רב פפא, דורשת את הפסוק באופן מוגבל, כך שלא עצם הכניסה מוציאה לחולין

16. יש לציין שגם החת"ס וגם החיד"א הסבירו את הר"ן, אך לא בהכרח פסקו כמותו.  
 17. ומצד עצם דרשת באו פריצים לא גילה דעתו מה סובר. אפשר שמפרש כמו שכתבנו לר"ן, או שסובר שרק בדבר המטלטל אמרינן באו פריצים ולא במזבח.  
 18. ומה שכתב שם: "ונימא דשאני התם גבי אבני מזבח ומעילים וספרים פסולים, דשלטו וחלו בהם ידים של עובדי ע"ז בגופן, מה שאין כן בבית, דלא שלחו ידים בגוף הבית אלא שהכניסו ע"ז בחללו וכו'", אין כוונתו לדין באו פריצים, אלא דן מצד הקנס מדרבנן, שאומר לחלק ששם מדובר במצב שבו שלטו ידים בגוף המזבח ולכן קנסו, מה שאין כן כשרק הכניסו לחללו ע"ז.

קדושת המקדש, כליו, עפרו ואבניו בזמן הזה, לאור דין "באו בה פריצים וחיללוה"

כדברי רב פפא, אלא מעשה הפריצה הלקיחה וההחברה מוציא (חת"ס), או שמעשה הבזיזה מוציא (החיד"א). שלט"ג הוא היחיד שאינו מקבל כלל להלכה את הדרשה, כי סובר שזו דרשה זמנית לבית ראשון.

## ג. אופן החילול על ידי הפריצים

### 1. רש"י ורמב"ן: הביאה מוציאה לחולין

בביאור אופן החילול, כתב רש"י (ע"ז נב ע"ב ד"ה דכתיב ובאו): "מכיון שנכנסו עובדי כוכבים להיכל, יצאו כליו לחולין, וכיון דנפקי לחולין קנינהו בהפקירא". מדבריו נראה שביאת הגוים למקדש היא המחללת את קדושתו, וכן כתב ריא"ז בפסקיו (ע"ז פרק ד הלכה ב, כה): "משנכנסו גוים למקדש נתחללו הכל בידם". גם הרמב"ן והריטב"א (שניהם במכות יט ע"א) כתבו דברים דומים, וכן התשב"ץ (חלק ג, ה) והרדב"ז (חלק ב, תקצו).

יש לדייק ברש"י ולהבחין שהתהליך שקורה איננו קנין של הגוים שקורה אוטומטית עם הכיבוש, וכך ממילא יוצא הכל לחולין, אלא בתחילה כלי המקדש יוצאים לחולין ונעשים הפקר כתוצאה מהכיבוש, ואז ממילא קונים הכובשים מן ההפקר: "וכיון דנפקי לחולין קנינהו בהפקירא". נראה שמה שהביא את רש"י לומר הפקר ולא כיבוש זה הגמ' (ע"ז נב ע"ב) שאומרת שדבר ששימש לאיסור אף שלא נאסר אסור להשתמש לגבוה, ומביאה ראייה:

לימא מסייע ליה: מזרחית צפונית - בה גנזו בית חשמונאי את אבני המזבח ששקצו אנשי יון, ואמר רב ששת: ששקצו לעבודת כוכבים! אמר רב פפא: התם קרא אשכח ודרש, דכתיב: 'ובאו בה פריצים וחיללוה'.

הגמ' מביאה ראייה שאף שאבני המזבח לא היו צריכות להיאסר, שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו כדפרש"י, ואעפ"כ נאסרו כיון ששמשו לע"ז, ודוחה רב פפא שנאסרו משום שנתחלל בביאת הפריצים והוי הפקר וזכו מן ההפקר ומשום כך יכולים לאסור, ואם נאמר שבאו פריצים זה מצד קנין וכיבוש<sup>19</sup> ורב פפא בא לחדש שאף מהקדש מהני כיבוש, אם כן רב פפא היה צריך לומר שלא הבנת כיבוש קונה וזה שלהם, אבל רב פפא לא הזכיר דבר מכיבוש

---

19. ויש לעיין בעצם הדבר שכיבוש קונה האם גם קונה את המטלטלים שבו ולכאורה כן כיון שהמקום והכלים שבו תחת רשותם, ואם נומר לרש"י שרק הכלים יצאו לחולין עיין בהמשך, אז נראה ודאי שלא שייך לומר כיבוש לענין הכלים, שהרי הבנין עדיין ברשות ההקדש ולא מהני לו כיבוש ואין כליו יצאו לחולין מדין כיבוש, ויש לעיין בזה.

וכל מה שהוא אומר זה שהם חיללו, ומכך משמע שלא התכוון לתרץ שיש קניין וכיבוש,<sup>20</sup> אלא רק לעסוק בחילול הקדושה.<sup>21</sup>

הרמב"ן (ע"ז נד ע"ב) כתב: "וגזירת הכתוב היה שיצאו לחולין על ידי כבוש הגוים". היה נראה מדבריו שהכיבוש הוא שמחלל על ידי קניין כיבוש, ולא צריך לעבור דרך שלב ההפקר כדברי רש"י. אבל קשה על פירוש זה, כי דחוק לומר שכל חידושו של רב פפא הוא שכיבוש יוצר קניין גם בהקדש ולא רק בחולין, ומלבד זאת, הרמב"ן כתב (מלחמות ע"ז כד ע"א): "וגזירת הכתוב היה הכל, אף על פי שאין מעילה בקרקעות, ואף על פי שאינם בני מעילה", ואם זה היה מצד קניין כיבוש, איך אפשר להגיד שהכל זה גזירת הכתוב, הרי אם זה מצד הלכות כיבוש הידועות בשאר התורה, אין זו גזרת הכתוב, אלא נראה שיש כאן הלכה מיוחדת של חילול לא מצד הלכות קניין על ידי כיבוש, ומה היא? לכן נראה להסביר גם את הרמב"ן כרש"י, שמה שמוציא לחולין איננו הכיבוש, אלא חילול הקודש שיש בכיבוש – לא הקניין אלא הפגיעה הרוחנית. ואולם, בשו"ת יביע אומר (חלק ח, או"ח טז, ד) הסביר שלדעת רמב"ן, הכיבוש קונה ומוציא לחולין, ולא חילול הקודש: "אבל לדעת הרמב"ן גם גוף הקרקע יצא לחולין... שאע"פ שאין קרקע נגזלת מכל מקום בחזקת מלחמה וכיבוש מהני", וכך מופיע גם בשו"ת מענה אליהו (ריש סי' ב). אבל לענ"ד נראה שכוונת הרמב"ן כפי שהתבאר, ולא קשה מהכלל שקרקע אינה נגזלת, שכיוון שנתחלל כבר אינו ברשות

20. ונרחיב יותר בהוכחה זאת. הלכות כיבוש הן הלכות שאינן קשורות דוקא למקדש, אלא שייכות בכל כיבוש, ואין נראה שרב פפא בא לחדש הלכות כיבוש שאם אומה כובשת הדבר מהווה קניין, אלא דוקא כאן בנוגע למקדש. אם כן, צריך לשאול מה רב פפא בא לחדש, הרי בהו"א של הגמ' ודאי שלא סברו את כיבוש, שהרי לפי ההו"א אי אפשר לאסור מטעם שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ואם כן, לפי ההו"א ודאי אין כיבוש מהקדש.

ונראה שמטעמו של בעל המאור שהבאנו בהערה בהמשך, שלה' הארץ ומלואה, עכשיו נשאל מה רב פפא בא לחדש, ואם נאמר שהוא בא לחדש כיבוש, אז נצטרך לומר שהוא בא לחדש שאף מהקדש מועיל כיבוש, והיינו שלומד מהפסוק שהתחלל מדין כיבוש. ואולם, יוצא מכאן שרב פפא טוען שהמקשה סבר שמהקדש אין כיבוש, וא הבין שגם מהקדש מועיל כיבוש. אבל לא נראה כלל שרב פפא בא לומר זאת, שכן מלשונו: "התם קרא אשכח וכו'" נראה שבא לחדש דין שיש לגויים כח לחלל, דהיינו שבא לחדש בדיני החילול, ולא רק בא להרחיב את דיני כיבוש, שאם כן עיקר חידושו אינו בפסוק, והפסוק רק מהווה גילוי מילתא. לכן לענ"ד גם במסקנה נשארת סברת בעל המאור שלא שייך כיבוש מהקדש, וכך נלע"ד מוכח ברש"י שהוצרך לדיני הפקר.

21. וזה מה שהביא את בעל המאור (ע"ז כד ע"א) לומר "דאע"ג דעובד כוכבים מישראל קני דכתיב וישב ממנו שבי אבל מגבוה לא דכתיב לה' הארץ ומלואה", והראב"ד בכתוב שם שהבאנו בהמשך תירץ שהם לא התכוונו לקנות, ומרש"י (ע"ז נד ע"א ד"ה מאבני מזבח) נראה כבעל המאור, מכל מקום נראה שכולם מפרשים שאין כאן קניין מצד כיבוש.

קדושת המקדש, כליו, עפרו ואבניו בזמן הזה, לאור דין "באו בה פריצים וחיללוה"

הקדש והוי הפקר,<sup>22</sup> לכן יכולים לזכות בו,<sup>23</sup> וכן נראה מהמנחת אברהם (ח"ג סי' יח אות ג) שסובר שלכו"ע לא שייך כאן דיני כיבוש ע"ש.

## 2. בעל המאור והראב"ד: מעשה מעילה או דומה לו מוציא לחולין

לעומת רש"י ורמב"ן, ישנם חולקים הסוברים שלא הביאה מוציאה לחולין, אלא שלבים מאוחרים יותר בכיבוש. בעל המאור בע"ז (שם) כתב שהיציאה לחולין היא מדיני מעילה, ואם כן נראה שאין זה בעצם הביאה, אלא בשימוש, כדיני מעילה. בכתוב שם לראב"ד (שם) כתב "אין כאן חזקה דגוים בשל ישראל כלל, שהרי לא נתכוונו לזכות בהן וכו'. ולא נתכוונו אלא לשקצום לע"ז וליטמא אותן לגילוליהם", אומר הראב"ד שאין מדובר בענין קניין וכיבוש, שכן לא נתכוונו לקנות ולהחזיק במקדש<sup>24</sup> אלא לטמא אותו, ומשמע שבזה שהם מטמאים ומשקצים יצא לחולין,<sup>25</sup> וכן מלשונו: "אלא התורה נתנה להם כח לגוים לחלל קדושתם כאלו הם בני מעילה", נראה שמפרש שנתחלל על ידי מעשה של חילול כמו במעילה, וכמו שבישראל על ידי מעילה יוצאים לחולין, כך על ידי שיקוץ העכו"ם יוצאים לחולין, אבל מצד עצם מעילת העכו"ם לא היו יוצאים, ונראה דהיינו במה שכיוונו לשקץ לע"ז ולא בעצם הביאה.<sup>26</sup> לפי זה, יש לברר במה יצא לחולין הכסף, שחילולו מתואר בגמ' בע"ז שהובאה לעיל שהבאנו לעיל. ואין נראה לומר שהם הביאו את כספי המקדש לפני

- 
22. וגם אם נאמר שלרמב"ן אינו הפקר, אלא בא כאחת, שנתחלל מהקודשה וממילא זכו בזה הגוים בלי שלב ההפקר – מכל מקום מה שמפקיע את הקדושה אינו הכיבוש, אלא החילול.
23. ואולי גם היביע אומר מודה לזה, אבל סובר שכיון שקרקע לא נגזלת אז לא שייך בה תפיסה, וממילא לא שייך גם חילול, ואומר שכיון ששייך כיבוש אז גם שייך חילול (אלא שלא משמע שזו כוונתו), אבל לענ"ד אין צורך לזה, ואף אם לא היה מועיל כיבוש לקנות היה מקום לומר באו פריצים, שכיון שבאו פריצים למקום המקדש נתחללה קדושתו.
24. ומה יהיה הדין אם כן יתכוונו לזכות, כמו אחר חורבן בית שני שהגוים בנו שם בית תיפלתם, אין ראייה, אפשר שסובר שבזה כן יצאו לחולין, אבל אפשר שלא יצאו שבשביל לצאת לחולין בעינין דוקא לשקץ ולטמא או לקחת (ומצד כיבוש אפשר שמודה לרז"ה שמגבוה אין קנין), וכל מה שבא לומר זה לחלוק על הרז"ה ששאל מצד כיבוש וקנין, לכן אמר שאין כאן קנין, אלא שאפשר שאם בונים שם את בית תיפלתם בזה הם משקצים, כמו שאדם מכניס ע"ז לבית ומתכוון שהבית יהיה בית ע"ז שנואסר, עיין שו"ע (י"ד סי' קמה סעי' ג ברמ"א), אם כן הוא הדין כאן (ואפשר שיש בזה חילוק בין נוצרים למוסלמים), ואין נראה לומר שכיון שהוא מחובר לא נאסר שאין גזלה בקרקעות, שהרי לא אמר דבריו מטעם קנין אלא מטעם שיקוץ, והרי בית ששקצו אותו נאסר, אבל הקרקע עצמה אפשר שלא נאסרה, כמו בע"ז במשתחוה להר שלא נאסר (עיין ע"ז מה ע"א), וצ"ע.
25. ועוד, כיון שסובר שלא התכוונו לזכות, אז קשה לומר שעצם הביאה היא מחללת, האם בעצם זה שגוים באים למקדש מתחלל.
26. ונראה שאינו מצריך כמו רש"י הפקר ואח"כ קניין של הגוים, ואז לאסור אם עבדו אותם ע"ז, שהרי סובר שאין כאן קנין אלא עצם זה שחיללו אותם לע"ז נאסרו וראיתי באמרי בינה דיני שחיטה סי' יב ד"ה והנה ברש"י שדן בדעת רש"י האם בשביל לאסור לע"ז צריך קנין של הגוים אחר ההפקר או שכיון שהופקר יכולים לאוסרו אף בלי קניין, ע"ש.

העכו"ם שלהם, שאם כן היה הכסף נאסר בהנאה, אלא אפשר שבין על ידי זה ששקצו וטמאו, בין על ידי לקיחתם הוי חילול הקדושה, אבל אפשר שגם בכספים כיון שהשתמשו בכספי קודש לצורך חול הוי חילול הקדושה.<sup>27</sup>

ואולי אפשר להוסיף בהבנת דברי הראב"ד, שהרי כתב:

ולא נתכוונו אלא לשקצום לע"ז וליטמא אותן לגילוליהם, כעין המשתחוה לבהמת חבירו ועשה בה מעשה, שאסרה אף על פי שלא קנאה.

משמע שבא לומר שהטעם לכך שאבני המזבח נאסרו אף שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, הוא כמו שמצאנו שאם עשה מעשה בבהמת חבירו אסרה אף שאינה שלו, כך בזה ששקצו לע"ז אף שהם ברשות הקדש נאסרו, משמע שמפרש שכמו שמעשה אוסר בהמת חבירו כך מעשה של שיקוץ מחלל ממון הקדש,<sup>28</sup> אם כן יש צורך במעשה.

וכן לגבי כלי המקדש שהגלה נבוכדנצר לבבל נאמר בדניאל (ה, ב ואילך) שבלשצר בנו השתמש בהם, ואומרת על זה הגמ' (נדרים סב ע"א) "ומה בלשצר שנשתמש בכלי קודש שנעשו כלי חול, שנאמר: ובאו בה פריצים וחיללוהו, כיון שפרצום נעשו חול" לשון "כיון שפרצום". משמע שהלימוד בעיקרו אינו מלשון 'באו', אלא מלשון 'פריצים', שפרצו ושקצו לע"ז. ולשון המיוחס לרש"י (נדרים שם): "פריצים - שהוציאו מבית המקדש". נראה שמפרש שלא בעצם הביאה נתחלל אלא בהוצאה מבית המקדש. והמאירי (נדרים שם) כתב: "שמכיון שפרצום, ר"ל שנהגו בהם מנהג פריצות יצאו לחולין ברשותם".<sup>29</sup> ובשיטה מקובצת (נדרים סב ע"א) מובא:

כיון שפרצום. שנהגו בהם פריצות ונעשו חול. פירוש, שנעשו חול בשעה שנשתמש בהן, דכתיב: 'ובאו בה פריצים וחיללוהו', כיון שפרצום הפריצים נעשו חול ומותר ליהנות מהן וכו'. הרא"ם ז"ל.

27. ועיין בעיר הקדש והמקדש (ח"ד פרק י אות ג), שמשמע שבלקחה אין אומרים באו פריצים, אלא דווקא בשיקוץ וחילול (והיינו שבלקחה יש דיני מעילה, וגוים אינם בכלל מעילה אלא רק בשיקוץ וחילול), אם כן קשה במה הכסף יצא לחולין, ואפשר כמו שכתבנו שהשתמשו בהם לחולין.

28. ואף שמהגמ' (ע"ז נד ע"א) נראה שדברי רב פפא אינם מטעם שאדם אוסר על ידי מעשה, היינו שאינו נאסר מצד שעשה מעשה אלא מתחלל מטעם רב פפא, וממילא כיון שיצא מרשות הקדש נאסר.

29. וכתב בשו"ת מענה אליהו (סי' ב): "ומה שהביא מספר המאירי, שמפרש כיון שבאו בה פריצים חללוהו, היינו שנהגו בה זלזול והפקר וכו', ולא לזה כיון המאירי, רק כפשוטו, שמפרש על מה שאמרה הגמרא דיצא לחולין מפני שבאו בה פריצים, דמה בכך שנכנסו לבית המקדש, ונהי שהוא מן המעלות שאין העכו"ם נכנסים לשם, מ"מ אף שנאמר שהוא מן התורה, אין הבית המקדש יוצא מקדושתו כלל ע"י זה, וא"כ מהו דקאמר ובאו בה פריצים וחיללוהו, כיון שבאו בה נתחלל, לזה מפרש דאין הכוונה ביאה פשוטה וריקנית לבד, רק שנהגו בה פריצות וזלזול, והיינו שהרסו אבני המזבח וכיוצא בזה, וזה פשוט וברור".

קדושת המקדש, כליו, עפרו ואבניו בזמן הזה, לאור דין "באו בה פריצים וחיללוה"

אם כן, נראה שסוברים שרק כשנהגו בהם פריצות וזלזול יצאו לחולין.<sup>30</sup> ולולי דמסתפינא הייתי אומר שכוונת הרא"ם והמאירי שבלשצר הוא שהוציא את הכלים לחולין, שהרי הוא פרץ והשתמש בהם, וכך משמע טפי בלשון הרא"ם: "שנעשו חול בשעה שנשתמש בהן", היינו בלשצר, והיינו שקודם לכן אף שהוציאו מן המקדש לא יצא לחולין עד שנשתמש בהם,<sup>31</sup> ואם כן סוברים שזה שהוציאו מן המקדש אינו מתחלל בזה, אלא רק כשנהגו בו פריצות. ולרש"י הסובר שביאה היא המחללת, לכאורה צ"ל שמפרש את הגמ' בנדרים "כיון שפרצום" היינו על ידי ביאתם, והיינו שבזה שבאו למקום המקדש יש בזה פירצה בקדושת המקדש. או שגורס כר"ף (נדרים כ ע"ב): "שנאמר ובאו בה פריצים וחיללוה, כיון שבאו בה פריצים נעשו חול".<sup>32</sup> ואין נראה לומר שזו מחלוקת סוגיות, שאם בנדרים הכוונה פרצום על ידי מעשה, מדוע הוצרך רש"י לומר שבע"ז מתחלל על ידי עצם הביאה ולא על ידי מעשה פירצה.

ומהחיד"א (דברים אחדים, דרוש כח לשבת זכור) משמע שמפרש שיש מחלוקת בין הסוגיות: בנדרים מדובר דווקא בכלים, ובזה סוברת הגמ' שהחילול הוא על ידי הלקיחה, ומשום כך אמרין כיון שפרצום. לעומת זאת, בע"ז מדובר במזבח, שאין בו לקיחה, ומשום כך סובר רש"י שהחילול הוא בביאה, ונראה משום שסובר שעל ידי עבודה עליו לא בזה נתחלל. ולפי דברי החיד"א אפשר שלמסקנה רש"י מודה שלא עצם הביאה היא המוציאה

---

30. עם זאת, המאירי בע"ז מפרש את הסוגיא שם מדין מעילה כמאור שהבאנו בהמשך, ואם כן היה אפשר שהוא הדין כאן, יצא לחולין מצד הלכות מעילה לכן בעינן פריצות וזלזול, אלא שלא משמע מדבריו שזה מצד מעילה, שכן דבריו שונים מדברי בעל המאור, שפירש פריצים היינו פריצי ישראל, והפסוק לא בא לחדש לנו הלכות מעילה אלא דמיירי בפריצי ישראל, ע"ש. מהמאירי כאן משמע שהפסוק בא לחדש שיוצא לחולין על ידי הפריצות, ואם כן, אין זה מטעם הלכות מעילה שלהלכות מעילה אין צורך בפסוק זה, וכן משמע מדבריו דמיירי שפרצום הגוים.

ואולי היה אפשר לומר שמפרש שהסוגיות חלוקות, שהסוגיא בנדרים דנה בחילול על ידי פריצי גוים דהיינו בלשצר עיין בהמשך, שלא שייך לומר על ידי פריצי ישראל, שהרי בכלי שרת יש מועל אחר מועל, ואילו הסוגיא בע"ז דנה בחילול על ידי פריצי ישראל, אפשר משום שהרי בהו"א של הגמ' אבני מזבח לא נתחללו שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, אם כן רב פפא היה צריך לומר התם מתחלל משום באו פריצים, ומדאמר "התם קרא אשכח ודרש וכו'", משמע למאירי שלא בא לחדש הלכה בניגוד להו"א, אלא מציאות דהיינו שהתחלל על ידי פריצי ישראל עיין בדבריו בע"ז, ובזה מיושב מה שרבים הקשו (עיין יביע אומר ח"ח או"ח סי' טז אות א) על בעל המאור שהבאנו בהמשך (שהמאירי סובר כמותו) שסובר שבכלי שרת לא אמרין באו פריצים, והקשו הרי הגמ' בנדרים אומרת לגבי כלי שרת באו פריצים, אלא אפשר שסובר שהסוגיות חלוקות, ויש לעיין בזה.

31. וכוונת הגמ' שהרי לא נענש על זה שהוציא לחולין, אלא על זה שנשתמש ובשעה שנשתמש כבר יצא לחולין. ונראה שזו כוונת הרא"ם שכתב בהמשך שם: "שלא יהו חוטאין נשכרין", הרי שבלשצר הוא החוטא שהוציא לחולין.

32. ומהר"ף אין ראיה שסובר כרש"י שאפשר שהכוונה שבאו פריצים ופרצו ובזה חיללו.

לחולין, אלא הלקיחה, שהרי אפשר שאין הלכה כרב פפא בע"ז שם אלא כסוגיא בנדרים. וכן כתב הרמב"ם בתשובה: "אם זו הביזה נעשתה בפקודת סולטאן, הרי (קנהו) ובטל דין הקדש, ואפילו כלי המקדש אם נבזזו, בטלה קדושתם וכו'". מלשונו משמע שלא עצם הביאה היא המחללת אלא נדרשת ביזה, ואפשר שמפרש שבזה יש פריצות וחילול הקודש, לכן מתחלל דוקא על ידי ביזה ולא על ידי ביאה. ועיין בהמשך בדברי הרמ"ע.

### 3. סיכום: מעילה; עצם הביאה; מעשה זלזול או לקיחה

נראה שיש שלוש שיטות בהבנת אופן החילול על ידי הפריצים: (א) רש"י ורמב"ן: החילול הוא בעצם הביאה, שבזה שהגויים במקום המקדש יצא לחולין. (ב) בעל המאור: מצד הלכות מעילה, ויוצא לחולין על ידי מעילה ושימוש, וממילא כל דיני מעילה שייכים כאן, והיינו שאין מעילה בגוים אלא בישראל, וכן אין מעילה במחובר ובבהמה וכלי שרת. (ג) החילול הוא על ידי מעשה של זלזול ופריצות, או על ידי לקיחה (כך נראה דעת הרמב"ם והראב"ד, והמיוחס לרש"י והמאירי בנדרים והרא"ם, והחיד"א לפי הסוגיה בנדרים). ונפק"מ בזה לענין הדברים במקדש שלא נפרצו ונלקחו, שלדעה השניה והשלישית לא יצאו לחולין, ולדעה הראשונה כן.

### ד. אלו דברים מתחללים: מיטלטלין, קרקע המקדש, מבנה המקדש

#### 1. העולה מדברי בעל המאור, הראב"ד והרמב"ן

כאמור, מדברי בעל המאור נראה שדין באו פריצים וחללוהו הוא מטעם מעילה. ועולה מדבריו שרק בישראל אמרינן באו פריצים ולא בגוים, שהרי אין מעילה בגוים, וכן לא בבהמה וכלי שרת, שאין יוצאים לחולין על ידי מעילה. ולכאורה גם לא בקרקע ובניין, שהרי אין מעילה בקרקעות. ומה שנאמר באו פריצים במזבח, אולי יש לומר שתלשו מאבני המזבח, אבל אפשר שמפרש שהקדישו ואח"כ בנו, לכן יש בו מעילה (עיין רמב"ם הל' מעילה פ"ה ה"ה). וכן סובר שהמזבח אינו ככלי שרת, ואם מעלו בו יצא לחולין, אפשר משום שמזבח הוא בניין<sup>33</sup> ורק בבהמה וכלי שרת אומרים שיש מועל אחר מועל.<sup>34</sup> ולבעל

33. עיין בדעת כהן (עמ' תמ), אלא שא"כ הרי אין מעילה בקרקעות, ואולי סובר שתלשו את האבנים, ויש לעיין בזה

34. ולכן המזבח נבנה מקדשי בדק הבית, מה שאין כן כלים דהוו צורך קרבן נלקחים מתרומת הלשכה (עיין כתובות קו ע"ב).

ואפשר אולי להוסיף שכיון שנלקח מקדשי בדק הבית הוי קדושת דמים, לכן נפיק לחולין על ידי מעילה, מה שאין כן כלי שרת שנלקחים מתרומת הלשכה הוו קדושת הגוף לכן יש בהם מועל אחר מועל.

ועוד אפשר לומר טעם אחר - שהרי יש לשאול הרי הטעם שיש מועל אחר מועל בכלי שרת איתא במעילה (יט ע"ב): "ור' נחמיה אמר לך: ק"ו, אם אחרים מביא לקדושתן - הוא עצמו לא כל שכן", א"כ נימא שגם במזבח יהיה מועל אחר מועל, שהרי המזבח מקדש אחרים כדאיתא בזבחים (פג



קדושת המקדש, כליו, עפרו ואבניו בזמן הזה, לאור דין "באו בה פריצים וחיללוה"

המאור הפסוק באו פריצים לא בא ללמד אותנו דין, אלא מציאות שבאו פריצים ישראל, ונראה דהיינו שבתחילה סברנו ששקצום הגוים, וממילא אין בו דיני מעילה, ואומר רב פפא שפריצי ישראל חיללו ולכן יצאו לחולין כדיני מעילה, וסובר שלשון פריצים קאי על ישראל פרוצים, אבל בגוים לא שייכת לשון פריצים, שזה עניינם, ולא פרצו ממה שהם. וכדבריו כתב גם המאירי (ע"ז נב ע"ב).

הרמב"ן (מלחמת ה' שם) השיג על בעל המאור, ומדבריו נראה שסובר שחילול הפריצים אינו מטעם מעילה, אלא גזרת הכתוב שעל ידי הגוים יוצאים לחולין, וזה דווקא בגוים ולא בישראל, ונראה מסוף דבריו שהיציאה לחולין אינה כטעם מעילה, והיא קיימת אף בלי שימוש, ולעיל רצינו לומר דהיינו בכניסה כרש"י,<sup>35</sup> שאין היציאה לחולין בביאת הפריצים כיציאה לחולין בהלכות מעילה. ולכן סובר שאף דברים שבהלכות מעילה לא היו יוצאים כגון בהמה וכלי שרת וכן קרקעות, כאן יוצאים, ומשום כך סובר שהבית עצמו יצא לחולין. ובגונע לקרקע עצמה, הבאנו בהמשך מחלוקת בזה האם לרמב"ן יוצאת לחולין.

ובכתוב שם לראב"ד בע"ז שם חלק על בעל המאור, וכתב בדומה לרמב"ן, שאין החילול מצד הלכות מעילה, אלא שהתורה נתנה להם כוח לחלל קדושתם, וזה גם בבהמה וכלי שרת דלאו בני מעילה, אלא שמדבריו משמע שהחילול לא בעצם הביאה, אלא בזה ששיקצום לע"ז, אם כן הבית עצמו לא יצא לחולין אם לא שיקצו אותו, ורק מה ששיקצו יצא לחולין. וכן כל הסוברים שהבאנו לעיל שהטעם שיצא לחולין זה משום שנהגו בזה זלזול ומנהג חול, או משום שלקחום, אז רק מה שנהגו בו זלזול או לקחום יצא לחולין. אבל אם הטעם מצד עצם הביאה אז היה נראה שודאי גם הבניין יצא לחולין, שהרי הביאה היא לבית ולמקום, והרי נראה שהטעם שבביאה יצאו לחולין, זה משום שבזה המקום תחת שלטון הגוים, ואם כן אין עדיפות לבנין על הכלים.

## 2. דברי רש"י בע"ז

על האמור עד כאן יש להקשות מדברי רש"י (ע"ז שם), שכתב:

דכתיב ובאו בה פריצים וחיללוה - מכיון שנכנסו עובדי כוכבים להיכל יצאו כליו לחולין, וכיון דנפקי לחולין קנינהו בהפקירא והווי להו דידהו, וכשנשתמשו בהן לעבודת כוכבים נאסרו.

---

ע"א), אלא אפשר שיש הבדל בין הקידושים - כלי שרת מקדשים את הדבר להיות ראוי להקרבה, לכן ק"ו שהם עצמן יהיו קדושים, שלא יצאו לחולין על ידי מעילה, אבל המזבח מקדש לענין אם עלה לא ירד, ואין בזה ק"ו שיהיה קדוש שיהיה בו מועל אחר מועל.  
35. ומה שכתב הרמב"ן "שאני אומר עבדום", נראה שבא לומר מדוע נאסרו אבני המזבח, אבל עצם היציאה אינה בגלל שעבדום.

מצד אחד כתב רש"י שבביאה יצאו לחולין, אבל מצד שני כתב "יצאו כליו", דהיינו של ההיכל, משמע שההיכל עצמו לא יצא לחולין, והיה נראה לומר שנקט כלים בשביל ההמשך, שכתב שכאשר השתמשו בהם לע"ז נאסרו,<sup>36</sup> אבל מצד יציאה לחולין גם הבית יצא, כמו שהמזבח אף שהוא בנין יצא לחולין.

בשור"ת שאילת דוד (או"ח סי' ג) כתב שמדברי רש"י נראה שגוף ההיכל לא התחלל, שאין הגויים יכולים להפקיע את קדושתו, וביאר שרש"י נקט כך משני טעמים: (א) משום שההלכה היא שקידשה לעתיד לבוא; (ב) כניסת הגויים להיכל לא נחשבה לכיבוש מלחמה, משום שהחשמונאים לא התייאשו, והיו מצפים לכבוש בחזקה מידם. נראה מדבריו בטעם הראשון שאף שמצד הכיבוש המקום תחת רשות הגוים ויצאו הכלים לחולין, מ"מ לענין הבנין לא יצאו, שא"א לגוים לבטל את קדושת המקום, אבל את קדושת המזבח אף שהוא בנין אפשר שיכלו לחלל מהטעמים שכתבנו בהמשך. ולטעם השני יש לעיין, שהרי נראה שדברי רש"י מתייחסים לפסוק שעוסק בבית ראשון, שבחורבנו כבשוהו הגויים כיבוש גמור, ויעוין עוד בהמשך בדברי השאלת דוד. אף בשור"ת הרמ"ע (סי' כה, הובא בהמשך) נראה שמפרש בדעת רש"י שהבנין לא יצא לחולין, וכן בשור"ת בית יצחק (או"ח סי' כז אות א).<sup>37</sup>

### 3. דברי התשב"ץ

בשור"ת תשב"ץ (ח"ג סי' ה) האריך בסוגייתנו בהקשר לקדושת בתי כנסיות שנבזזו על ידי גויים. בתחילת דבריו כתב שהקדושה פקעה מבתי הכנסת כשנכנסו אליהם הגויים, ואח"כ הביא את דרשת חז"ל (מגילה כח ע"א): "הרי נאמר 'והשימותי את מקדשיכם', קדושתן אף כשהן שוממין", וכתב שמה שנאמר באו בה פריצים זה במקדש ראשון ובאבני מזבח מפני שהפקירום ישראל.<sup>38</sup> לכאורה נראה שכוונת התשב"ץ לומר שבאופן עקרוני ובסתמא, עם

36. ואף שרש"י מתייחס לפסוק שנאמר בבית ראשון, שהרי מדבר על הכלים שבהיכל, ואילו לגבי בני חשמונאי מיירי על המזבח שהיה חוץ להיכל, ובבית ראשון לא מצאנו שנשתמשו באותם כלים לע"ז בזמן ביאת הפריצים, מ"מ בא ללמוד מבית ראשון לבני חשמונאי, שכמו שאם השתמשו בכלים נאסרו כך גם במזבח. אבל במעלין בקודש לו (עמ' 37) הרב אלבה מפרש שכוונת רש"י כליו של מקדש היינו מזבח ע"ש, ואין זה נראה לענ"ד, שהרי המזבח אינו בהיכל, ומדוע כתב רש"י שנכנסו להיכל, ועוד, רש"י מתייחס לפסוק שאין מוסב על המזבח.

37. הרמב"ן והריטב"א (מכות יט ע"א) הקשו על רש"י וישבו ע"פ באו פריצים שגם הבנין יצא לחולין, ע"ש. מכל מקום הרי הקשו על פירוש זה, א"כ צריך הסבר אחר לרש"י, ועוד הרמב"ן שם הביא עוד תירוץ לרש"י שם, וכן כל דבריהם רק למ"ד שבמקדש לא אמרינן קדשה לעתיד לבוא ע"ש, א"כ למ"ד קדשה לא אמרינן גבי מקדש באו פריצים, ועיין במקדש מלך (פרק יב עמ' קסו) ד"ה אך לכאורה.

38. ומה שכתב כמו שנראה מדברי רש"י ז"ל, נראה כוונתו שכתב רש"י (שם בד"ה דכתיב ובאו): "מכיון שנכנסו עובדי כוכבים להיכל יצאו כליו לחולין, וכיון דנפקי לחולין קנינהו בהפקירא", ומאן דכר שמה דהפקר, והיה אפשר לפרש שכיון שהיה ברשות גבוה א"כ כשנתחלל ואינו ברשות גבוה אינו בשום רשות אלא הפקר, אבל נראה שהוא מפרש כוונת רש"י "דנפקי לחולין" היינו שמה שמוציא לחולין הוא ההפקר, ונראה דהפקר הכוונה ליאוש, והיינו שעל ידי שהפקירו והתייאשו מהם יצא

קדושת המקדש, כליו, עפרו ואבניו בזמן הזה, לאור דין "באו בה פריצים וחיללוה"

ישראל אינו מתייחס למחזור אל המקדש, לכן אף אם כבשו אותו הוא נותר בקדושתו, אבל בבית ראשון שזו היתה גלות גמורה, וכן באבני מזבח שהם הרסו אותו, ובזה עם ישראל מתייחס<sup>39</sup>, ולכן מתחלל. אולם יותר נראה שכוונתו שביית ראשון יצא לחולין מצד גזרת הכתוב, והמזבח בבית שני יצא מצד שהפקירום ישראל, ואפשר מצד שהם הרסו את המזבח, וכן אפשר שסובר שתלשום והוו מטלטלין לכן התייחסו והפקירו אותם. ואף שכתב שביית ראשון זו גזרת הכתוב ואיך למדנו מכאן למזבח, אפשר שלמדנו מבית ראשון את העיקרון ששייך חילול בביאת פריצים, ולמדנו זאת למזבח בבית שני, כיוון שנוסף על זה שהפקירום ישראל<sup>40</sup>. בנוגע לנידונו המקורי, בית הכנסת, כתב התשב"ץ שפקעה הקדושה וזכה בו המלך מדינא דמלכותא, ואין להסיק מכך שפקעה הקדושה מצד באו פריצים, ואדרבה, משמע שמצד זה אפשר שלא יצא לחולין, אלא משום שמתחילה על דעת המלך הוקדש. ואם כן, לגבי בית המקדש השני לא פקעה קדושתו בחורבן.<sup>41</sup>

יוצא שלפי הצד הראשון שכתב, דין באו פריצים אמור גם לגבי הבית עצמו, ולצד שדחה הוא אמור רק בכלים. והיה נראה שלמסקנא הוא מסופק בשאלה האם הדין אמור לגבי הבית עצמו. אבל ביביע אומר (ח"ח סי' טז אות ב), אחרי שהביא את מסקנת התשב"ץ שהקדושה לא פקעה, כתב:

ולא חשש להשיב על הראיה מדכתיב והשמותי את מקדשיכם, קדושתן אף על פי שהן שוממים, י"ל דס"ל דמתני' דמגילה (כח א) דיליף מהאי קרא לגבי בהכ"נ שחרב, מיירי שחרב מעצמו, אבל בהחריבוהו עכו"ם בטלה קדושתו משום ובאו בה פריצים וחיללוה, ולפי דברי הטורי אבן שם האי קרא אסמכתא בעלמא הוא. וע' בשו"ת בנין ציון ח"א (סימן א). ודו"ק.

משמע שמפרש שטעם התשב"ץ למסקנא שהבית הכנסת עצמו יצא לחולין, הוא דין באו פריצים, ומה שכתוב "והשמותי את מקדשיכם, קדושתן אף כשהן שוממים", מדובר בחרב מאליו, ולא בחרב על ידי גוים. אבל לענ"ד נראה כמו שכתבתי, שהתשב"ץ לא חזר בו

---

לחולין, וכיון שיצא לחולין קנינהו, כך נ"ל שמפרש. ועיין במה שפירשנו לעיל, ובשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' לג אות א).

39. ובזה אפשר לחלק כמו שכתבנו בהמשך בין קרקע שדעתם לחזור אליו לבין הבנין.  
40. עם זאת, הוא לומד את דבריו מרש"י, ורש"י לכאורה מתייחס לבית ראשון. ואולי מפרש את רש"י על בית שני, והיציאה לחולין אינה מצד עצם הביאה אלא כתוצאה מההפקר.  
41. שלא שייך בו דינא דמלכותא, כמו שכתב במנחת אברהם (ח"ג סי' יח אות יא): "אבל כ"ז ניתן להאמר בארץ של גוים, ובביכנ"ס שנוסד ע"י ישראלים תושבי הארץ (לכאורה כוונתו תושבי אותו ארץ של הגוים), אבל אין זה שייך כלל לגבי מקדש ד' בירושלים וכו'.

מהדחיה של קדושתן אף שהן שוממין,<sup>42</sup> אלא טעמו מטעם תנאי שעל דעת המלך נבנה,<sup>43</sup> ולגבי החילוק בין חרב מאליו לחרב על ידי גוים עיין בהמשך. וכן במנחת אברהם (ח"ג סי' יח אות יא) מפרש כמו שכתבתי, שהתשב"ץ לא חזר בו מהדחיה של בקדושתן אף כשהן שוממין, ומשמע שמפרש שזו מסקנת דבריו, וחזר בו לגמרי מבאו פריצים ע"ש.

#### 4. דברי הרמב"ם

בשו"ת הרמב"ם (סי' רט) מובא:

שאלה: מה יאמר אדוננו בדבר מי שקנה מן הבוזזים ספרי הקדש, שהיו שייכים לאחד מבתי כנסיות שבערים, האם קנה אותם או כופין אותו להחזירם? ואם כופין אותו, הנותנים לו (המעות), שבהן קנה, אם לאו? והאם יחזירם לאותו בית הכנסת או לזולתו? יורנו רבנו ושכרו כפול מן השמים.

התשובה: אם זו הביזה נעשתה בפקודת סולטאן, הרי (קנהו) ובטל דין הקדש, ואפילו כלי המקדש אם נבזזו, בטלה קדושתם. אמרו ובאו בה פריצים וחללוה. אבל אם נבזזו שלא ברשות סולטאן, יישבע בנקיטת חפץ, כמה הוציא, ויטול, ויחזור זה הספר למקומו, כדין מי שנראה אצלו, שנגנבו כליו או ספריו. וכתב משה.

מדבריו שכתב "ואפילו כלי המקדש אם נבזזו, בטלה קדושתם", משמע דוקא כלים, ומטעם שבזזו אותם, מה שאין כן הבית בעצם הביאה לא יוצא לחולין. ובמעלין בקודש חלק לו (עמ' 54) הביא הרב אלבה ממהרש"ם (דעת תורה או"ח סי' קנג סעיף ז), שכך הבין בתשובת הרמב"ם הנ"ל, שדוקא כלים, וז"ל "ונראה דאם גזלו הביהכ"נ עצמו בחוזק יד, לא פקעה קדושתו, דקרקע אינה נגזלת". ומזבח אף שמחובר ולא נגזל, לכאורה צ"ל כמו שכתבנו בהמשך שהם הרסו אותו, ועקרו אבניו. ובמעלין בקודש שם הביא משו"ת יביע אומר (ח"ח סי' טז) ושו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' לג) שהקשו על המהרש"ם מדברי הראב"ד והרמב"ן על הגמרא בע"ז הנ"ל שלא חלקו בין קרקע לכלים. וכן הקשה מהתרגום יונתן שמבואר דקאי נמי על הקרקע (וע"ש בעמ' 35-36). אבל לענ"ד אין מה להקשות אם הרמב"ם חולק עליהם, וכן מהתרגום אין להקשות, שהוא לא דן על חילול הלכתי,<sup>44</sup> ולגבי הצד ההלכתי יש לנו את הגמ', והיא לא דברה בשום מקום על הקרקע, א"כ אין להקשות על הסוברים דלא קאי על הקרקע. וכך נוח יותר לומר בדעת הרמב"ם שהקרקע אינה מתחללת בביאת

42. אולם, אפשר שלצד הראשון בדבריו, שאומרים באו פריצים, הקביעה שקדושתן אף כשהן שוממין אמורה רק כשחרב מאליו, ויעוין בזה בהמשך.

43. ועיין בשו"ת ויאמר יצחק (או"ח סו"ס יב ד"ה והגם).

44. וכן יותר נראה שמה שאמר התרגום "דאחילו ית ארעא בית שכינתי", שמזה דייק במעלין בקודש שהחילול הוא על הקרקע, שכוננת התרגום לא", וא"כ ודאי אינו מדבר על חילול הילכתי.

## קדושת המקדש, כליו, עפרו ואבניו בזמן הזה, לאור דין "באו בה פריצים וחיללוה"

הפריצים, שהרי הוא כתב לגבי המקדש שקדש לעתיד לבוא "והרי הוא אומר והשמותי את מקדשיכם ואמרו חכמים אף על פי ששוממין" (הל' בית הבחירה ו, טז). ולקמן יתבאר שנראה שחז"ל מפרשים שעיקר קרא דוהשימותי את מקדשיכם מתייחס לבית המקדש, והרי חז"ל דרשו דרשה זו על בית הכנסת, כפי שהובא לעיל. ולגבי בית הכנסת נראה שהכוונה גם לגוף בית הכנסת שהוא בקדושתו,<sup>45</sup> אם כן נראה שגם לגבי המקדש מה שהביא הרמב"ם את הדרשה "אע"פ ששוממין", קאי על המקדש עצמו, ולא רק על הקרקע, אלמא גוף הבנין נשאר בקדושתו אף בחורבן, ולא מתחלל בביאת הפריצים. אלא שהבאנו לעיל מהיביע אומר דמאי דאמרין בקדושתן אף כשהן שוממין לא קאי כשחרב על ידי גוים, אלא מעצמו, אבל הרי עיקר קרא קאי אמקדש, כמובא בספרא (בחוקותי פרשה ב פרק ו אות ד): "השמדתי (לכאורה צ"ל והשמתי) את מקדשכם, מקדש מקדשי מקדשכם, לרבות בתי כנסיות ובתי מדרשות". נראה שעיקר הפסוק מתייחס למקדש, וכן ראיתי שכתבו האחרונים (עיין שו"ת בנין ציון סי' א, ועוד), וכמו שמשמע מהרמב"ם כמו שהבאנו.

אם כן, נראה שבית המקדש אף כשחרב יש בו קדושה, והרי בית המקדש מעולם לא חרב על ידי עצמו אלא על ידי הגוים. ועוד, הרמב"ם מיירי על חורבן בית המקדש שנעשה על ידי הגוים, משמע שאף שהגוים החריבו את המקדש הוא בקדושתו, ולא רק הקרקע קדושה, אלא גם הבנין עצמו, וכמו בבתי כנסיות שאף אם חרבו יש באבנים קדושה וצריך עילוי בדמים. וכן כתב בשו"ת תשורת שי (מהדורא תניינא סי' קטו). אם כן, נראה שלרמב"ם לגבי הכלים אומרים באו פריצים, ולא לגבי הבית עצמו, אלא בקדושתן אף כשהן שוממין. אלא שיש לעיין, הרי הגמ' אומרת על המזבח באו פריצים, ומה ההבדל בין המזבח לבית,<sup>46</sup> ואולי מפרש שהם תלשו את האבנים מן המזבח עיין בהמשך בשו"ת הרמ"ע, ולכן הוי ביזה, ולעיל כתבנו שאפשר שלא פסק כרב פפא, ולפ"ז גם לגבי המזבח אפשר שלא אומרים באו פריצים, אלא לגבי כלים. ואולי אפשר עוד לומר שזה שהפריצים פרצו והרסו את המקדש עצמו, אינם יכולים בזה לחלל את קדושת הבית והמקום, שהמקום נבחר להיות עיר ה' ובית ה' ולא שייך בו ביטול, שהמקום נתקדש לעולם, ועל זה נאמר בקדושתן אף כשהן שוממין,<sup>47</sup> אבל המזבח אף שהוא מחובר מ"מ קדושתו לא קדושת מקום, אלא ככלי שרת

---

45. כך משמע בפשטות שהבית הכנסת עצמו בקדושתו ולא רק הקרקע, ואף לענין איסור מכירת בית הכנסת האבנים בקדושתן, ועוד שלא ברור שיש קדושה בקרקע בית הכנסת, עיין בשו"ת יביע אומר (ח"ח אור"ח סי' טז אות ד).

46. ואין נראה משום שהם חיללו את המזבח, שהרי גם את הבית הרסו ולא יצא לחולין, לפי מה שכתבנו שבקדושתן אף כשהן שוממין, אלא א"כ נומר שכיון שעבדו עליו ע"ז גרע טפי.

47. ואף בית הכנסת לא נתחלל בביאת פריצים, משום שקדושתו משום דהוי בית ה'.

בנין לעבודה,<sup>48</sup> ועל זה לא נאמר התקדש לעתיד לבוא, אלא יוצא לחולין כשאר הקדש על ידי שיקוץ הפריצים.<sup>49</sup>

ובספר מנחת אברהם (ח"ג סי' יח אות ד) מפרש בדעת הרמב"ם שרק בקדושת דמים אמרינן באו פריצים, ולא בקדושת הגוף, ולכן בכלי שרת ובאבני הבנין וכדומה לא אמרינן באו פריצים, שהם קדושת הגוף<sup>50</sup> ע"ש. ואפשר שמפרש שהגמ' (נדרים סב ע"א) שהזכירה רק כלים אינה מדברת על כלי שרת, אלא על כלי בדק הבית,<sup>51</sup> והיא חולקת על הגמ' (ע"ז נב ע"ב) שהזכירה מזבח שהוא קדושת הגוף. אבל לענ"ד פשוט לשון הרמב"ם בתשובתו "כלי המקדש", משמע כלי שרת.

וכן בהעמק דבר (ויקרא כו, לא) כתב:

והשמותי את מקדשיכם. היה ראוי לומר וחללתי את מקדשיכם, וכלשון יחזקאל הנביא ז' ובאו בה פריצים וחללוהו, מכאן דרשו חז"ל במגילה פ"ד [כ"ח א'] קדושתן אף כשהן שוממין, שלא יתחללו הבנינים כמו כלי קודש וכדאי' במס' ע"ז דנ"ב ב' מקרא דיחזקאל הנ"ל, משא"כ קדושת בתי כנסיות ובתי מדרשות אינו מתחלל אלא שומם

וכן כתב במרומי שדה (מגילה כח ע"א), והוסיף: "זהיינו משום שכלי קודש נתחללו, אבל מקדש שהוא במחובר לא נתחללו רק שממו". משמע שלדבריו החילוק בין המקדש לכלים הוא לא מטעם שכתבנו שאת הכלים לקחו או בזזו, אלא שהפסוק והשמותי דדרשינן קדושתן אף כשהן שוממין, הוא גזרת הכתוב שהבנינים לא יתחללו, כיון שהם מחוברים, ובאו פריצים זה על כלים.<sup>52</sup> והטעם שלגבי המזבח שמחובר אמרינן באו פריצים אפשר שמפרש שהם הרסו ועקרו את אבני המזבח.<sup>53</sup> וכן בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' כה), השואל

48. ועיין רמב"ם (הל' בית הבחירה פ"א ה"ו), ודנו בזה האחרונים, ואכמ"ל

49. ועיין בשו"ת קרן לדוד (סי' לד) ד"ה ועי' בח"ס שחילק בין מזבח לבית, מצד שמזבח אפשר להחליף, מה שאין כן בית ע"ש, אלא שלא ברור לי חילוק זה.

50. אבל לענ"ד יש מקום גדול לומר בדעת הרמב"ם שאבני הבנין אינן קדושת הגוף, שהרי הרמב"ם כתב (הל' ערכין וחרמין פ"ה ה"ח): "שכל הקדש בדק הבית קדושת דמים הוא", ואכמ"ל.

51. והביא משו"ת דברי חיים (ב, או"ח סי' טז) שכך ביאר את דעת בעל המאור, וע"ש בשו"ת דברי חיים שביאר מניין לגמ' בנדרים שבלשאצר השתמש בכלים שהם קדושים קדושת בדק הבית.

52. ואין נראה שהטעם כמו לענין מעילה שאין מעילה במחובר, שהרי כתב הרמב"ם (הל' מעילה פ"ה ה"ה): "אבל המקדיש עצים ואבנים ובנה בהן בית הדר שם מעל", וכאן אף שהקדיש ואח"כ בנה לא יצא בביאת הפרצים, אלא אפשר שקדושה מחוברת וקבועה לא מתחללת בביאת הפריצים.

53. והיה מקום לומר שהחילוק הוא לא בין מחובר לתלוש, אלא בין בנין לכלים, והמזבח לענין זה ככלים עיין לעיל, אלא שמלשונו "מקדש שהוא מחובר" משמע שזהו טעם החילוק.

סבר שבטלה הקדושה לענין חיוב בזמן הזה מצד באו פריצים, אפשר מצד עצם ביאת הפריצים, ואפשר מצד שנהגו במקום המקדש בפריצות ובחילול המקום, ובזה נתחללה קדושתו. ונראה שתשובת הרמ"ע מפאנו היא אחת משתיים – או שכל מה שיצא לחולין זה מצד שהם סתרו ולקחו את האבנים ובזה חיללו, או אף אם לא לקחו, מ"מ כיון שהמזבח זה מעשה אדם, א"כ הרי מבואר בגמ' (ע"ז מז ע"ב) שבניין שנעשה בידי אדם נאסר אם עבדוהו, אבל קרקע גם אינה נגזלת<sup>54</sup> ולא שייך לומר את התירוץ הראשון (שסתרו מן המזבח) בקרקע, וגם אינה נאסרת אם עבדו אותה כמבואר בגמ' (שם מו ע"ב). משום כך, גם לענין החילול על ידי פריצים, יש להם יכולת לחלל רק את הבניין שיש בו תפיסת ידי אדם, ולא את הקרקע. ולפי זה, לענין חילול הבית עצמו תלוי בתירוץ, שלתירוץ הראשון לא אמרין בבית באו פריצים, ולתירוץ השני כן אמרין, שהרי נאסר אם עבדוהו. מכל מקום, מבואר בתירוץ הראשון שהחילול במזבח זה משום שסתרו אותו.

וכדברי הרמ"ע בתירוץ הראשון כתב בשו"ת מענה אליהו (סי' ב). ובאגרות משה (יו"ד ד, סג, יב) כתב בתחילת דבריו שאף אם עצם הביאה מחללת, אבל זה משום שהמקדש תחת רשותם, אבל הכותל המערבי שאינו חרב לעולם, אינו תחת רשותם, לכן לא יצא לחולין. אח"כ הוסיף שרק מה ששיקצו ולקחו לעצמם יצא לחולין, אבל מה שלקח נבוכדנצר לא יצא, אפשר שמפרש שהוא לא לקח לצורך עצמו. ע"כ. ולא זכיתי להבין איך מפרש את הגמ' (נדרים סב ע"א) שאומרת שבלשצר נענש בזה שהשתמש בכלי המקדש אף שיצאו לחולין,<sup>55</sup> אלמא הם כן נתחללו, וכן עיין במעלין בקודש כא (עמ' 23) מה שהקשה הגר"י אריאל על האגרות משה.<sup>56</sup> ואולי אפשר ליישב דבריו ע"פ מה שבארנו לעיל את הגמ' בנדרים

54. ובדעת תורה (או"ח סי' תקסא ס"ב) הקשה על הרמ"ע וז"ל: "אבל יש לדון בזה לפמ"ש הרשב"א בגיטין ל"ז בהא דעמונ ומואב טהרו בסיוחן, דאע"ג דאין קרקע נגזלת, מ"מ חזקת מלחמה מהני ע"ש, וה"נ בזה וכו'", אבל לכאורה איננו עוסקים בדיני גזילה, שהרי לא שייך גזל מרשות גבוה, כמו שהבאנו לעיל מבעל המאור, ורק מדמינן שכמו שלא שייך גזל לא שייך חילול.

55. ואף שנתחללו אכתי יש בהם מעלה, כמו שהגמ' (ע"ז נב ע"ב) אומרת שלא אורח ארעא כיון שנשתמש לגבוה, ובזה ניחא מה שהקשה האגרות משה מה המיוחד בכלים אלו, אלא מעלתם שאף שיצאו לחולין ס"ס נשתמשו בהם לגבוה, כ"ש לחיד"א (דברים אחדים, דרוש כח לשבת זכור) שכתב: "ואפשר לומר, דדוקא בכלים, דהגם שיצאו לחולין אכתי קיימי בשמושיהו כמה דהו, ובתר הדור למקדש שני, משו"ה חמיר ונעקר. אבל מאי דאינו עומד במהותו ולא אפשר להשתמש בו עוד לגבוה, כאבני מזבח דמאיסי, הוי קיל, ולכן אמר בו, לאו ארעא". מבואר שסובר שכלים שהם עומדים לחזרה חמירי טפי, ועיין עוד ברא"ם (הובא שיטה מקובצת נדרים סב ע"א).

56. הוא הקשה "האם כלי המקדש לא נלקחו כשלל על מנת לחללם?", אבל אפשר שאין כוונת האג"מ לומר שכל מה שנאמר באו פריצים זה רק אם משקצים או לוקחים לעצמן, שמלשונו משמע שזה מיוחד לכלי המקדש שנלקחו לבבל, כיון שנאמרה נבואה שהם יחזרו, לכן אינן נחשבים תחת יד הגוים (וכל מה שנאמר באו פריצים זה באלו ששקצו ובאלו שלקחו לעצמן ולא עליהם נאמרה הנבואה, ואפשר שעיקר כוונת האג"מ לקחו לעצמן, היינו הכספא ודהבא שאומרת הגמ' בע"ז נב ע"ב שנתחללו בביאת הפריצים ולא הכלים), ומזה לומד שהוא הדין לכותל המערבי שלא נמסר כלל

ע"פ הרא"ם והמאירי, שבלשצר הוא חילל את קדושתם בזה שנשתמש בהם, והיינו שאף שהוציאו את כלי המקדש לא נתחללו עד שנשתמש בהם, וממילא שאר הכלים של בית המקדש לא נתחללו, ואותם העלו בבית שני. ואפשר שהאגרות משה מפרש כעין זה: בתחילה כל הכלים לא נתחללו שנבוכדנצר לא לקח לעצמו אלא אולי להראות נצחוננו, ראיה לכך שנראה שרק בלשצר נשתמש, וקודם לכן לא נשתמשו בהם, ולכן רק כאשר בפועל נשתמש בהם יצאו לחולין, כך אולי כוונתו.

**5. סיכום: מחלוקת האם החילול מוגבל למעילה, והאם מוגבל לכלים או שחל גם בבית יש כמה דעות מה נתחלל בביאת פריצים:**

- א. רק מה שנתחלל מצד הלכות מעילה מתחלל בביאת הפריצים.
- ב. גם מה שלא נתחלל מצד הלכות מעילה מתחלל בביאת פריצים, ואף הבית עצמו, ואפשר גם קרקע המקדש.
- ג. הבית עצמו לא נתחלל אלא הכלים, או מצד שנהגו בהם מנהג פריצות וזלזול, או נשתמשו בהם, או מצד שבזזו אותם, או שגזרת הכתוב שרק בדבר תלוש אמרינן באו פריצים.

**ה. היחס בין באו פריצים לקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא**

**1. קדושת מקום המקדש גם לאחר החילול**

יש לברר כיון דאמרינן באו פריצים, אם כן מדוע מקום המקדש קדוש לענין עבודה וחיוב כרת לנכנס למקום המקדש. ולפי מה שכתבנו לעיל ניחא, שי"א שלא אמרינן באו פריצים בבית ובקרקע, וי"א שרק בבית אמרינן ולא בקרקע, וגם לסוברים בדעת הרמב"ן שהבאנו בהמשך שגם בקרקע אמרינן באו פריצים, מ"מ אפשר שזה למ"ד לא קדשה לעתיד לבוא. ובפשטות מהרבה פוסקים שהבאנו לעיל ובהמשך נראה שבאו פריצים וקדשה לעתיד לבוא הם בשני דברים נפרדים, זאת אומרת – יש דברים שהפריצים מחללים, ויש דברים שקדשו לעתיד לבוא, אבל לא שייך באותו דבר גם לומר באו פריצים וגם קדשה לעתיד לבוא, שאם הפריצים חללו אז התחלל לגמרי, ואין בו עוד קדושה.<sup>57</sup> אלא שיש הסוברים שאף שבאו

---

לפריצים להחריבו שלא יצא לחולין, ולפי זה האגרות משה מתייחס דוקא לכותל המערבי ולכלי המקדש שנאמר בהם נבואה שיחזרו לכן לא נתחללו, ולא לשאר ענייני המקדש.

57. ואף שודאי גם אם נאמר לרמב"ן שפריצים חללו את הקרקע עצמה, מ"מ יש בקרקע קדושה שהמקום נחשב למקום אשר יבחר ה', שבו צריך לבנות את המקדש ואסור להקריב חוצה לו (עיין רמב"ן שבועות טז ע"א), מ"מ כאן מדובר על קדושה לענין שהמקום ראוי לעבודה, שהרי אמרנו למ"ד קדשה לעתיד לבוא מקריבים אע"פ שאין בית, אלמא מיירי לענין שהמקום קדוש בקדושת המקדש ולא רק שיהיה המקום אשר יבחר ה'. וכן עיין בחידושי הגר"ז על הרמב"ם (עמ' פא) שמבאר שעל



קדושת המקדש, כליו, עפרו ואבניו בזמן הזה, לאור דין "באו בה פריצים וחיללוה"

פריצים וחיללוה לגבי הקרקע מ"מ אמרינן קדשה לעתיד לבוא. המחזיק ברכה (קונטרס אחרון סי' קנא) בשם גדול אחד מחלק וכותב שבאו פריצים זה לענין מעילה וכיוצא בו וקדשה לעתיד לבוא זה לענין השראת שכינה וקדושה. וכחילוק זה כתבו עוד אחרונים, עיין בזה בדברי הגר"י אריאל במעלין בקודש כא (עמ' 25<sup>58</sup>) ובדברי הרב אלבה במעלין בקודש לו (עמ' 57). אבל לענ"ד קדושת בית המקדש בשביל שיהיה ראוי להקריב בה זה גם לענין מעילה,<sup>59</sup> שהמקום והבית הם ברשות גבוה, וא"א להקריב בבית שאין בו קדושת ממון הקדש, וכתבנו על זה במעלין בקודש מח (עמ' 65 והלאה).

## 2. דעת הרמב"ן בענין זה

לעיל הבאנו שהרמב"ן פירש את באו פריצים שבעצם הביאה נתחלל, וגם הבית עצמו נתחלל,<sup>60</sup> אלא שיש לעיין אם סובר זאת גם בבית שני. יש לעיין למ"ד קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא, לרמב"ן שהבית עצמו נתחלל מדוע לא אמרינן באו פריצים וחיללוה שתתבטל אותה קדושה. והיה מקום לומר שבאמת זה הטעם של מ"ד לא קדשה משום באו פריצים וחיללוה, וכמו שכתב הרמב"ן (מכות יט ע"א):

ומיהו לגרסת רש"י ז"ל קשה היכי אמרינן דסבר רבי יוסי לא קדשה והא רבי יוסי הוא דאמר (יבמות פ"ב ב') קדושה ראשונה ושניה יש להם שלישיית אין להם. ואיכא למימר קדושת הארץ קדשה לעתיד לבא אבל קדושת העיר והבית בטלו משבאו פריצים וחיללוה (ע"ז נ"ב ב') וכו'.

הרמב"ן מחלק בין קדושת הארץ שקדשה לעתיד לבוא לקדושת ירושלים שלא קדשה משום באו פריצים, א"כ אפשר שכל מה שהרמב"ן אמר שהבית יצא לחולין זה למ"ד לא קדשה לעתיד לבוא, אלא שהרמב"ן הביא שם עוד תירוץ, וכן כל דבריו פירש לרש"י, אבל הוא עצמו הקשה שם על פירוש זה ע"ש, א"כ לכאורה אין זה הטעם לרמב"ן, ועוד הרמב"ן בשבועות טז. מקשה על המפרשים שקדושת הארץ לא קדשה לעתיד לבוא וקדושת

---

ידי דוד היתה הבחירה ועל ידי שלמה הקדושה ע"ש, אלמא לא סגי כדי לעבוד בבחירה, אלא צריך גם קדושה.

58. וכן עיין בדברי הרב יעקב אפשטיין במעלין בקודש כו (עמ' 102), ולכאורה בא לחלק בין קדושת הקרקע שהיא קדושת מקום וסובר דהיינו קדושת המצוות ואת זה פריצים לא מחללים, לקדושת בנין שהיא קדושה ממונית ואת זה מחללין.

59. היינו לענין אבן הנושרת מהבנין, אבל במחובר אין מעילה, אלא א"כ הקדיש ואח"כ בנה (עיין רמב"ם הל' מעילה פ"ה ה"ה).

60. לעיל הבאנו שיש שסוברים שאין הלכה כרב פפא, אבל אין נראה כך דעת הרמב"ן, שהרי עצם הדרשה של באו פריצים נראה שהיא אמיתית לכו"ע, רק המחלוקת במה אמרינן זאת כמו שכתבנו בהמשך, והרי הרמב"ן הוכיח שבאו פריצים קאי גם על הבית, לא מצד דברי רב פפא אלא מצד הפסוקים, וכמו שכתב "שהרי בית המקדש עצמו יצא מקדושתו על ידם ונעשה חול, דהא בבית דכתיב ובאו בה פריצים וחיללוה", א"כ אם דרשינן באו פריצים אז דרשינן זאת גם על הבית לרמב"ן.

ירושלים קדשה, ומוכיח שאין הבדל ביניהם ע"ש, משמע שסובר למסקנא שאין הבדל בין קדושת הארץ לקדושת ירושלים והמקדש, ולמ"ד לא קדשה זה בין לענין קדושת הארץ בין לענין ירושלים, ולמ"ד קדשה לכאורה זה גם בשניהם.

א"כ היה נראה שלמסקנת הרמב"ן טעם הסוברים לא קדשה לעתיד לבוא אינו מטעם באו פריצים, אלא שיש לעיין במה שכתב (ע"ז נד ע"ב):

דכי כתיב קרא בפריצי גוים כתיב ובכבוש הארץ אבל לא בישראל, תדע שהרי וחללוה לבית המקדש גופיה קאמר ואף על פי שהעמידו ישראל צלם בהיכל לא בטלה קדושתו אלא בחורבן הוא שבטלה לגמרי כדכתיב וחללוה וגזירת הכתוב היה שיצאו לחולין על ידי כבוש הגוים וכו'

הרמב"ן מדבר על באו פריצים ואומר "כיבוש הארץ", ומאן דכר שמיה של כיבוש הארץ, והיה צ"ל כיבוש הבית, וכן מדבר על החורבן, אבל הרי לכאורה באו פריצים אינו תלוי בחורבן, אלא בביאת הפריצים (ובזמן היונים לכאורה אינו חורבן אף דאמרינן באו פריצים), אלא אפשר שמפרש שבאו פריצים זה הטעם של מ"ד לא קדשה לעתיד לבוא, שמטעם באו פריצים בטלה הקדושה, וסובר שזה בין לענין ביטול קדושת הארץ<sup>61</sup> בין לענין ביטול קדושת ירושלים והמקדש.<sup>62</sup> ובה ניחא לי שלמ"ד לא קדשה לעתיד לבוא קשה א"כ מדוע נצרכנו לבאו פריצים לענין ביטול קדושת הבית לרמב"ן בחורבן בית ראשון, תיפוק לי שלא קדשה לעתיד לבוא,<sup>63</sup> אלא שזהו הטעם של לא קדשה משום באו פריצים.

61. וכן ראיתי שדנו על ביטול קדושת הארץ מצד באו פריצים עיין ברוג'צ'ובר (הל' תרומות פרק א ה"ה; וביביע אומר, ח"ח או"ח סי' טז אות ב, הבין שכוונתו לענין המקדש, אבל לענ"ד המעיין בדבריו רואה דמייירי לענין קדושת הארץ), וכן בשו"ת ישועות מלכו (יו"ד סי' סז ד"ה ואכתי) הזכיר זאת לענין קדושת הארץ, וכן נראה בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' רלג ד"ה אמנם מה).

62. ודברינו רק לדעת הרמב"ן (מכות יט ע"א), שנראה שבא לפרש לרש"י שבאו פריצים זה על המקדש אבל לא על הארץ, משמע שסובר שבאו פריצים זה גם על הקרקע, אלא דוקא של המקדש, ולכן לא קדשה לעתיד לבוא, ואף שהקשה על פירוש רש"י אפשר שלא חזר בו מזה, אלא סובר שאין חילוק בין המקדש לארץ, וגם בארץ שייך באו פריצים למ"ד לא קדשה לעתיד לבוא, וכמו שכתבנו. לעומת זאת, בריטב"א שם משמע שמפרש לרש"י שהחילוק הוא בין קרקע דלא אמרינן באו פריצים, לכן לענין הארץ קדשה לעתיד לבוא, לבית דאמרינן באו פריצים, ולכן המקדש לא קדש לעתיד לבוא, ועל זה הקשה שהרי מקריבין אע"פ שאין בית, א"כ גם לגבי המקדש לא בטלה הקדושה, ואם זו כוונתו (וכן אם נימא שכך סובר למסקנא ולא כתב זאת רק לרש"י), אז אמרינן באו פריצים לגבי הבית ולא לגבי הקרקע, וזה אף למ"ד קדשה לעתיד לבוא.

63. והיה מקום לתרץ שהרי יש מחלוקת למ"ד לא קדשה לעתיד לבוא האם שייך מורא מקדש (עיין בזה במקורות שבספר המפתח הל' בית הבחירה פ"ז ה"ז), א"כ אף אם בטלה הקדושה ס"ס הבית עצמו בקדושתו, ולכן צריך את באו פריצים, אלא שלמ"ד אין מורא מקדש לכאורה טעמו שכיון שהמקדש חרב ולא קדש לעתיד לבוא, א"כ הוי כקדשים שמתו שבטלה מצוותו, וגם כאן בטל כל ענין בית המקדש, כיון שא"א להקריב עליו עוד עד שיקדש מחדש (ולא דמי לבית הכנסת שבקדושתו קאי

קדושת המקדש, כליו, עפרו ואבניו בזמן הזה, לאור דין "באו בה פריצים וחיללוה"

ובאמת מצאנו בזה מחלוקת באחרונים בדעת הרמב"ן: בשו"ת מחנה חיים (קמא, או"ח סי' כה ד"ה ולא אוכל) כתב שבאו פריצים אמרינן לגבי הבית, ואילו קדשה לעתיד לבוא זה לענין הקרקע שלא בטלה קדושתו<sup>64</sup> (ועיין בזה בשו"ת דבר יהושע ח"ב סי' כד). וכעין זה כתב בשו"ת להורות נתן (ח"ח סי' ה אות יא). וטעם החילוק בין בנין לקרקע אין נראה מטעם שקרקע לא נגזלת, שהרי גם בית נחשב לענין זה כקרקע. אלא אפשר לומר שנראה שבבית המקדש יש שתי קדושות: (א) קדושת המקום והקרקע שהיא מתקדשת על ידי מלך ונביא ואידך, כדאיתא במסכת שבועות יד. (ב) קדושת הבית שהוא נלקח ממעות הקדש, ובוה מתקדש כשאר הקדש, ואולי נוסף על זה עבודתו מחנכתו. ביאת הפריצים אינה יכולה לחלל את קדושת הקרקע שנתקדש על ידי מלך ואידך, שאין כח לגוים לחלל קדושה זו, ורק את קדושת הבנין יכולים לחלל, שאין קדושתו על ידי מלך ואידך, אלא כשאר הקדש. ואולי כעין זה כוונת הצפנת פענח, שכתב (הלכות תרומות פרק א הלכה ה): "וכן מה שקידש דויד ג"כ לא בטיל ע' זבחים דף כ"ד ע"א ובהל' ביה"ב פ"ו הי"ד רק דהמחיצות נתבטלו ע' תוס' שבועות דף ט"ז". וכן אולי אפשר שדוקא את הבית הם מחללים ולא את הקרקע, כמו שמצאנו לענין ע"ז שהמשתחוה לקרקע לא אסרה כדאיתא בע"ז מו: ואילו המשתחוה לבית אסרו כדאיתא שם מו: ועוד אפשר שלגבי הקרקע לא שייך שיחללו הגוים, כעין דברי רב נחשון גאון לגבי א"י שהובא בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סי' תקלו), וז"ל:

דקים להו לרבנן דאין כל א' מישראל שאין לו ד' אמות בא"י, וא"ת נטלוה הגוים ואנן בגלות, קיי"ל לרבנן דקרקע אינה נגזלת ובחזקת ישראל היא, וא"י נקראת על שם ישראל, דאפי' בזמן שישראל שרוי' על אדמתן אין להם רשות למכור שדותיהן לצמיתות, שנאמ' והארץ לא תמכר לצמיתות וגו', וכת' לד' הארץ ומלואה, ועתידי' אנו לחזור עלי' ולירש אותה וכו'. הכי אמר רב נחשון גאון.<sup>65</sup>

וכמו כן קרקע המקדש אפשר שבקדושתו קאי, וברשות גבוה קאי, כיון שאנו עתידין לחזור אליו, אבל הבית והכלים הם תחת רשותם שיכולים להחריב ולקחת לעצמן. ובשו"ת בית יצחק (או"ח סי' כז) כתב חילוק אחר בדעת הרמב"ן: אף שבאו פריצים וחללו את קדושת המקדש, מ"מ קדשה לעתיד לבוא לענין שאם ילכו הפריצים תחזור הקדושה.<sup>66</sup> ובהמשך דנו

---

כיון שראוי ליבנה מחדש, וכן לענין בית שני שקדש לעתיד לבוא), א"כ לאותו מ"ד לא צריך את באו פריצים.

64. ומה שהרמב"ן הזכיר קרקע "וגזירת הכתוב היה הכל אף על פי שאין מעילה בקרקעות וכו'", אפשר שמפרש שהרמב"ן קאי על הבית ולא על הקרקע, והרי לענין מעילה הבית נחשב לקרקע, ואין בו מעילה (וכן ראיתי שכתב בשו"ת להורות נתן, שם).

65. ואף שהרמב"ם חולק (הל' שלוחין ושותפין פ"ג), זה לענין לקנות אגב ד' אמות שיש לו בא"י, אבל בעיקר הדבר ייתכן שמודה.

66. וכן הרב אלבה במעלין בקודש לו (עמ' 45) ביישוב דברי הרמב"ן גם סובר כסברה זו שבאו פריצים לא מפקיע לגמרי את הקדושה ואם חזר המקום לישראל אינו צריך לקדש שוב, ומחלק בזה בין

בסברה זו. אבל בטל תורה (מכות יט ע"א) כתב שגם גוף הקרקע יוצא לחולין לרמב"ן, ומשמע שכל מאי דאמרינן באו פריצים לגבי הבית זה רק למ"ד לא קדשה לעתיד לבוא, וכן סובר הגרע"י ביביע אומר (ח"ח או"ח סי' טז אות ד).<sup>67</sup> וכן כתב בשו"ת שאילת דוד (או"ח סי' ג'<sup>68</sup> ד"ה ב' עוד אומר). וכן כתב במנחת אברהם (ח"ג סי' יח אות ד). ועיין עוד בזה במקדש מלך (עמ' יז בטור מלכה).

א"כ יש לעיין מה סובר הרמב"ן לענין האם קדשה לעתיד לבוא. כתב הרמב"ן (ספר הזכות גיטין יח ע"א): "ולענין קדושת הארץ נמי קי"ל קדושה ראשונה ושניה יש להן

המקדש לירושלים ע"ש. ואף שמבואר בגמ' לגבי הכספים שאף שחזרו להיות תחת רשות ישראל לא חזרו לקדושתן, מדברי המעשי למלך שהביא הרב אלבה (מעלין בקודש שם עמ' 49) נראה שרק לגבי קרקע אמרינן שאחר שנסתלקו הפריצים הקדושה חוזרת כיון שלא פקעה לגמרי, וכ"כ שם (עמ' 55), ובזה מיושב מה שהקשה הגר"י אריאל במעלין בקודש כא (עמ' 28) ע"ש, אבל לענ"ד פשט הרמב"ן שבאו פריצים זה הביטול קדושה למ"ד לא קדשה לעתיד לבוא, וכן לדבריהם תקשי למ"ד לא קדשה מדוע נצרכנו לבאו פריצים לגבי בית ראשון.

67. ושם כתב וכ"כ בשו"ת ישועות מלכו (י"ד סי' טז ד"ה ואכתי), שאע"פ שגזרת הכתוב היא ובאו בה פריצים וחללוה, מכל מקום לא נתחלה הקרקע של מקום המקדש אלא רק החיצוניות שבה, אבל הפנימיות שבה לא נתחלה ולא הופקעה קדושתה לגמרי, ונשאר בה מעט קדושה כפי שקבלו חז"ל וכו'. ע"ש. וכו' אבל לדעת הרמב"ן גם גוף הקרקע יצא לחולין וכו'. ע"כ. ולא ידעתי מנין שהרמב"ן לא יכול לקבל חילוק זה, ואולי סובר שכיון שהבית יצא לגמרי לחולין ה"ה הקרקע. ובעיקר דברי הישועות מלכו, לענ"ד אינינו בא לענות על השאלה מדוע קדשה לעתיד לבוא אם באו פריצים, אלא מיירי לענין הקרקע של א"י (ואין שם את הלשון הקרקע של מקום המקדש), שרק החיצוניות יצאה ולא הפנימיות ע"ש.

68. ושם כתב בהערה: "א"ה וצ"ל לדבריו הא דלא נתחלל המקדש ע"י היונים, ובפרט לשיטת הרמב"ן גם הקרקע יכולה להתחלל ע"י פריצי גוים, וא"כ הי' להם להחשמונאים לקדש המקדש מחדש, וזה לא מצינו שקידשו החשמונאים את המקדש מחדש, וכן הא לא הי' להם או"ת ונביא לחדש מחדש קדושת המקדש, וע"כ צ"ל דהמקדש לא נתחלל ע"י ביאת היונים בו, כיון שעוד לא כיבשו אותו והיהודים הלוחמים עוד לא נתיאשו מלגרש היונים ממנו, לא נקרא לגבי המקדש עוד כיבוש מלחמה, (ואין יכולים לחלל קדושתו ולאסרו, שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו אף במעשה כזו שהכניסו בו צלמי שיקוציהם, וכמשכ"ל הטעם בזה), ורק הכלים והמזבח שהי' בידם לאבדם ולכלותם הם נתחללו ע"י ביאת הפריצים, לא המקדש בעצמו". מקשה בהערה שא"כ החשמונאים היו צריכים לקדש מחדש את הבית על ידי מלך ואידך, ומתרץ שלא היה כיבוש, שהיהודים נלחמו ולא התיאשו, ורק לגבי הכלים והמזבח שיכלו לכלותם נתחללו, ונראה שכוונתו שמה שכתב הרמב"ן שיצא הבית לחולין, זה בחורבן בית ראשון, מה שאין כן אצל החשמונאים.

ולא ברור לי הרי בתחילה נראה שהיוונים כן כבשו ורק אח"כ נתעוררו להלחם עמם, וכן מאי שנא הבית מן המזבח, גם את הבית יכלו לכלות אותו, אלא שאולי הרי העיקר הוא לחלל את הקרקע, וכיון שאת הקרקע לא יכולים להרוס ולאבדם, ולא התיאשו ממנו, אז גם הבית לא יצא, שהבית והקרקע זה דבר אחד, וקצת דוחק.

מ"מ לדבריו לכאורה בחורבן בית שני כן התחלל המקום, דהוי כיבוש גמור, וקשה לפי מה שהבאנו שהרמב"ן סובר שקדושה ראשונה בטלה, מה שאין כן קדושה שניה.

קדושת המקדש, כליו, עפרו ואבניו בזמן הזה, לאור דין "באו בה פריצים וחיללוה"

שלישית אין לה, הלכך אפי' בזמן חורבן תורה הוא". הרמב"ן סובר שהקדושה הראשונה בטלה, ולפי מה שכתבנו עליה נאמר הפסוק "באו פריצים", אבל הקדושה שניה קדושה לעתיד לבוא, ולעיל הבאנו שהרמב"ן בשבועות סובר שאין הבדל בין קדושת הארץ לקדושת המקדש לענין ביטול הקדושה, א"כ בבית שני לא אמרין "באו פריצים" לגבי הבית, לסוברים שזה טעם ביטול הקדושה. ובזה ניחא – שלרמב"ן הסובר שבבית עצמו אמרין "באו פריצים", קשה איך מסתדר דין זה עם הדין שבקדושתן הם עומדים אף ששוממין.<sup>69</sup>

אלא שאם נימא ש"באו פריצים" זה רק בבית ראשון, אבל בבית שני קדושה לעתיד לבוא, ולא אמרין "באו פריצים" ניחא, דקרא ילפינן על בית שני.<sup>70</sup> ומה שהגמ' מביאה בסתמא את דיני "באו פריצים", ומשמע שזה לכו"ע אף למ"ד קדושה לעתיד לבוא, שם לא מיירי בקדושת הבית אלא בכלים ומזבח, והיינו דילפינן ממקדש ראשון דאמרין על גוף הבית "באו פריצים" למקדש שני רק לגבי הכלים והמזבח.

ושמא טעם הדבר הוא מה שכתב הרמב"ן: "וגזירת הכתוב היה הכל", ולכאורה אין כוונתו שזה דין תורה והוי הל"מ עד דאסמכינהו יחזקאל אקרא, אלא הוראת נביא בתור הוראת שעה, א"כ זה נאמר רק לגבי בית ראשון, אבל לגבי בית שני הרי יש לנו דרשה אחרת "והשמותי את מקדשיכם – קדושתן אף כשהן שוממין", א"כ לגבי הבית השני עצמו לא נתחלל,<sup>71</sup> ובין כך ובין כך למ"ד קדושה ראשונה לא קדושה לעתיד לבוא וקדושה שניה כן,

---

69. וזה גם לגבי הבית עיין לעיל בדברי הרמב"ם.

יש מחלוקת בין האחרונים האם הא דאמרין קדושתן אף שהן שוממין זה רק למ"ד קדושה לעתיד לבוא, או שגם למ"ד לא קדושה אמרין קדושתן אף שהן שוממין לענין מורא מקדש וכדומה, וכמו שהבאנו בהערה לעיל, ואין נראה לתרץ כך את הרמב"ן – ש"באו פריצים" זה להפקיע את הקדושה לענין קדושה לעתיד לבוא, וקדושתן אף שהן שוממין לענין מורא מקדש וכדומה, שברמב"ן משמע שמצד "באו פריצים" המקדש יצא לגמרי לחולין, ועוד בשבועות ט: ר"א אומר על מקדש יהא חייב שהרי קדושתו קדושת עולם, ושאל הרמב"ן א"כ נוכיח מכאן שקדושה לעתיד לבוא, ותירץ מה שתירץ, ומדוע לא תירץ לענין מורא מקדש (עיין הל' בית הבחירה פ"ז ה"ז), משמע שסובר שאם לא קדושה אין גם מורא מקדש.

70. ואף דעיקר קרא של "והשמותי את מקדשיכם" על בית ראשון כמבואר ברמב"ן פרשת בחוקותי פרק כו פסוק טז, מ"מ אף דקרא שייך גם בבית ראשון, אלא שכנגד זה יש קרא של "באו פריצים", בתור הוראת שעה לא לומר "באו פריצים" כמו שכתבנו בהמשך, לכן בפועל הוא רק בבית שני.

71. ואם זה נכון שזה הוראת שעה של נביא אז ודאי א"א ללמוד לדורות, שאין נביא רשאי לחדש הלכות, אבל לענין כלים אולי כן ילפינן כיון שפרצום ונהגו בהם מנהג חול, ואכתי יש לעיין בזה. וברש"י (ע"ז נב ע"ב ד"ה התם קרא) משמע דהוי דאורייתא.

א"כ יש חילוק בין הבתים, ואותו טעם זה החילוק שקדושת מקדש שני לא בטלה, ורק לגבי הכלים שאינם מקדש, אז ילפינן מבית ראשון שתתחלל הקדושה.<sup>72</sup>

א"כ מבואר שיש מחלוקת בדעת הרמב"ן האם אמרינן בבית שני "באו פריצים", וגם לסוברים שכן אמרינן מ"מ זה רק לגבי הבנין ולא הקרקע, או שאף שהתחללה הקדושה חוזרת כשהלכו הפריצים.

### 3. חזרת הקדושה בכיבוש ישראל

יש הסוברים שאף שבאו פריצים וחללה אח"כ חוזרת הקדושה, עיין בזה בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' א אות מג<sup>73</sup>), וכן בספר מנחת אברהם (ח"ג סי' יח אות ג) הביא זאת משו"ת בית יצחק (או"ח סי' כז), וכן הרב אלבה במעלין בקודש לו (עמ' 49) האריך בסברה זו ע"פ המעשי למלך, ורוצה לומר לפי זה שהנכנס למקדש בזמן הזה לא חייב כרת, משום באו פריצים ע"ש. ובזה מיושבת הסתירה שפריצים חיללו את קדושת המקדש, אבל מ"מ קדשה לעתיד לבוא לענין שכשיחזור שלטון המקדש לידינו לא יהיה צורך להקדיש את המקום מחדש. אבל לענ"ד תמוה לומר שאף שנתחללה הקדושה היא תחזור,<sup>74</sup> והיכן מצאנו דבר

72. ואף שהמזבח הוא מחובר והוי בנין, מ"מ אפשר שלענין קדשה לעתיד לבוא הוי ככלים עיין לעיל, וכן אפשר שאבני מזבח מיירי שתלשום עיין לעיל, או שהמזבח שחיללו אותו ושלטה ידם בהם כן ילפינן מבית ראשון (והיינו שאפשר שהחילוק בין בית ראשון לשני – שבבית ראשון זו היתה גלות של עם ישראל, אבל בבית שני לא הגלו את עם ישראל מארצו, לכן לא בטלה הקדושה, אבל המזבח ששקצוהו דמי לבית ראשון) או כתשב"ץ שהבאנו לעיל שהמזבח שאני שהפקרו אותו ישראל. ובזה ניחא שהרי גם למ"ד לא קדשה לעתיד לבוא מ"מ לא מצאנו מאן דאמר שבזמן היונים קדשו מחדש את הבית, אלא יש רק שלש קדושות ולא ארבע, ומדוע הרי בזמן היונים אמרינן באו פריצים לענין המזבח, אלא שיש חילוק בין המזבח לבית גם לרמב"ן, אלא א"כ נימא שמחנה חיים דלעיל שהקרקע לא יצאה לחולין.

אלא שיש לעיין למ"ד קדושה שניה לא קדשה, האם זה מטעם באו פריצים, וא"כ מדוע גבי היוונים לא אמרינן הכי, ואולי אפשר מטעם השאלת דוד שהבאנו בהערה לעיל, ויש לעיין בזה.

73. אלא שמה שהביא מהמהרי"ט (ח"א סי' מג) לא זכיתי להבין, דאדרבה, משמע שאף אם חזר לישראל לא חוזר לקדושתו (ואף שהוא מיירי במעות שנתנו לגוי וא"כ מעולם לא חל עליהם קדושה מ"מ מדבריו לא משמע שרק משום כך לא חלה קדושה אלא מצד עצם הדבר שבאו פריצים וחללוה), והרי המהרי"ט מיירי במטלטלין ובמטלטלין נראה ודאי שלא אמרינן חזרה הקדושה כמו שכתבנו בהערה 66.

74. ואולי סוברים שאין זה חילול הקדושה אלא שכשהמקדש תחת רשותם א"א לעבוד בבית, ודמיה לבת כהן שנשאת לזר שאסורה בתרומה אבל לא בטלה קדושתה, וכשמת בעלה בלי זרע חוזרת, אבל הרי הלשון וחללוה משמע חילול, ועוד הרי לגבי הכלים ביאת הפריצים מחללת לגמרי לבטל הקדושה, ותמוה לומר שלגבי הבית זה לא ענין של חילול, הרי זה אותו פסוק.

קדושת המקדש, כליו, עפרו ואבניו בזמן הזה, לאור דין "באו בה פריצים וחיללוה"

כזה, ומשמע שהקדושה נתחללה לגמרי כמו בהלכות מעילה,<sup>75</sup> וכן מקריבים אף כשאינן בית ודאי משמע אף בגלות, אף כשבית המקדש תחת שלטון הגוים, אלמא הקדושה קיימת, וכן הלשון קדשה לעתיד לבוא משמע שהקדושה נשאר תמיד, וכן הרי לגבי בית הכנסת אמרינן (מגילה ג, ג): "קדושתן אף כשהן שוממין". מבוואר שאף שחרב בקדושתו קאי, אלא א"כ נימא דמיירי שחרב מאליו, ועיין לעיל שכתבנו שנראה שהפסוק מיירי שחרב על ידי גוים.<sup>76</sup>

### ו. אלו גוים מוציאים לחולין: האם כל גוי או דוקא שלטון

מצד אחד ההלכה היא שגוים אינם בני מעילה,<sup>77</sup> ומצד שני התבאר שהם מחללים על ידי 'באו פריצים'. אם כן, צריך להבין האם יש נפק"מ לכך שאינם בני מעילה, והאם בכל מצב של ממון הקדש ביד הגוי הוא מתחלל.<sup>78</sup> ואולי זה תלוי בטעם מדוע נתחלל: שאם החילול בגלל שעשו בו פעולת חילול, א"כ אין הבדל אם זה שלטון או שאר גוים (אבל דוקא חילול של גוים), אבל אם החילול הוא בעצם הביאה ומשום שזה תחת רשותם, אם כן אפשר שזה דוקא בשלטון.

#### 1. דברי הרמב"ם

ומתשובת הרמב"ם שהבאנו לעיל, שכתב: "אם זו הביזה נעשתה בפקודת סולטאן, הרי (קנהו) ובטל דין הקדש, ואפילו כלי המקדש אם נבזזו, בטלה קדושתם. אמרו ובאו בה פריצים וחיללוה", משמע שדין באו בה פריצים נאמר רק בשלטון. וברמב"ם נראה שאין עצם הביאה מחללת אלא דוקא על ידי ביזה כמו שכתבנו לעיל. א"כ מדוע דוקא על ידי שלטון מתחלל, ואין נראה שהטעם הוא מצד כיבוש, שהרי הרמב"ם מיירי בכלים, ובזה לא מצאנו

---

75. אלא אם כן נאמר שסוברים כמו אותו גדול שבקדושת המקדש יש שתי קדושות: קדושת ממון, וקדושת מקום, וודאי את קדושת הממון הפריצים מחללים לגמרי (כמו שמחללים לגמרי את כספי המקדש, עיין בע"ז נב ע"ב), אלא שאת קדושת המקום אינם יכולים לחלל, ואינו חילול גמור אלא מעכבים את הקדושה, וכשנסתלקו חזרת הקדושה, ויש לעיין בזה.

76. אלא שבמעלין בקודש שם הרב אלבה סובר שאף שבאו פריצים אכתי בקדושתו קאי לענין מורא מקדש וכדומה (ע"ש בעמ' 48 והלאה), וא"כ היה אפשר שזו הקדושה שנשארה בבית הכנסת, אבל הרי המקור לכבוד בית הכנסת אף בחורבנו זה "והשמותי את מקדשיכם קדושתן אף כשהן שוממין", והרי הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ו הט"ז) מביא את אותו מקור לדין קדשה לעתיד לבוא, אלמא מביין שאין חילוק בין כבוד בית הכנסת לקדשה לעתיד לבוא.

77. לא כתוב זאת בגמ' בהדיא, מ"מ כן כתבו הראשונים בע"ז, ודייקו זאת מדאמרינן בע"ז נב ע"ב: "אמר רב אושעיא: בקשו לגנוז כל כסף וזהב שבעולם משום כספא ודהבא של ירושלים וכו', עד שמצאו לה מקרא מן התורה שהוא מותר, ובאו בה פריצים וחיללוה", ומדוע לא נתחלל מצד הלכות מעילה, אלא משום שגוים לאו בני מעילה, ע"ש בחידושי הראב"ד ובתוס' ר"ד ובמאור ובמלחמות.

78. היינו במחזיק בתור בעלות עליו, אבל ודאי שאם הגוי מקדיש בהמה על מנת להקריב, או למשל שומר על בהמת הקדש לצורך הקרבה, אינה יוצאה לחולין.

חילוק בין כיבוש ללא כיבוש.<sup>79</sup> ועוד, הרי הטעם שאין גזילה מן ההקדש מבואר בבעל המאור, שהוא מצד לה' הארץ ומלואה, ואם כן הוא הדין בכיבוש, נומר שלא שייך כיבוש מגבוה.<sup>80</sup> ואפשר שהסיבה לכך שנדרש דוקא שלטון<sup>81</sup> היא שאם סתם גוים לקחו אז אין בזה יאוש, שיתבעו לשופט והוא יחזיר, לכן אין כאן פריצות, שאין הפריצות דוקא בלקיחה אלא בזה שהוא תחת רשותם, אבל אם השלטון יקח וא"א להוציא מידם מתחלל בזה קדושתם, כיון דהוי תחת רשות הגוים.<sup>82</sup> ואולי יש בזה מחלוקת – רש"י כתב: "מכיון שנכנסו עובדי כוכבים להיכל יצאו כליו לחולין, וכיון דנפקי לחולין קנינהו בהפקירא והווי להו דידהו, וכשנשתמשו בהן לעבודת כוכבים נאסרו". נראה ברש"י<sup>83</sup> שקודם כל בביאה יצאו לחולין והוי הפקר, ואח"כ זכו בהם מהפקר, ויש לשאול מדוע הוצרך לזה שקודם היה הפקר, ולא אמר שבזה שבאו הגוים פקעה מרשות הקדש ונכנסה תחת רשותם, אפשר משום שהרי זה ממון הקדש, ולא שייך כיבוש מהקדש, לכן אומר שכשבאו למקדש התחללה קדושתו משום שבזה שיש גוים במקדש זה חילול הקודש, וממילא כיון שאינו ברשות הקדש הוא הפקר, וכיון שנעשה הפקר זכו בו הגוים.

אם כן, כיון שזה מצד חילול הקדושה היה נראה שאין צורך בשלטון בשביל לחלל את הקדושה, שאף בלא שלטון יש בביאת הגוים חילול הקודש, אלא שתמוה לומר שכיון שגוים נכנסו פעם אחת לרשות המקדש בלי רשות יצאו לחולין, אלא נראה שגם לרש"י חילול הקדושה בזה שהגוים נכנסו בתור שלטון וכיבוש.

## 2. דברי הרמב"ן

והרמב"ן (ע"ז נד ע"ב; הובא לעיל) תלה את היציאה לחולין בכיבוש, ונראה דוקא שלטון מוציא לחולין בביאת הפריצים. אלא שבשו"ת יד אליהו (סי' נ) נראה שסובר שלא דוקא שלטון, ונראה שמפרש כך ברש"י ע"ש. ואפשר שיש בזה חילוק בין קרקע לכלים, שבקרקע בשביל שיחשב תחת רשותם צריך שלטון, ואילו בכלים עצם זה שהוא בידם הוי שלטון, מ"מ מתשובת הרמב"ם משמע דלא כיד אליהו, אלא אף בכלים בעינין שלטון. אבל לסוברים

79. ועוד שא"כ מדוע צריך דוקא ביזה ולא בעצם הביאה.

80. ואף שביביע אומר שהבאנו לעיל נאמר חילוק בין גזילה לכיבוש, שם הוא דן מצד קרקע לא נגזלת שבכיבוש כן, אבל כאן מייירי בכלים ומצד דהוי ממון גבוה, א"כ נראה שאין הבדל בין גזלה לכיבוש.

81. והיה מקום לומר שמה שהצריך שלטון זה דוקא במקרה שדיבר שלקחו מבית הכנסת, שחוץ מזה שזה הקדש יש גם בעלות, לכן צריך שלטון שבזה נתייאשו הבעלים, אבל מצד חילול הקודש עצם הביזה מחללת, אבל א"כ מדוע בכלל הזכיר באו פריצים, הרי לא שאלו אותו האם הספרים קדושים, אלא לכאורה סובר שאין זה ממון של בעלים אלא של בית הכנסת, והוי כממון הקדש, לכן הוצרך לבאו פריצים לחלל קדושתו, א"כ אין הבדל בין בית הכנסת למקדש בזה.

82. ואפשר שזו כוונת התשב"ץ שהבאנו לעיל שכתב לגבי אבני מזבח: "מפני שהפקירום ישראל", היינו שבזה הם תחת רשות הגוים

83. אבל התשב"ץ מסביר אחרת, כתבנו לעיל.



קדושת המקדש, כליו, עפרו ואבניו בזמן הזה, לאור דין "באו בה פריצים וחיללוה"

שהחילול הוא על ידי שנהגו בהם מנהג פריצות, וכמו שהבאנו לעיל שהרא"ם כתב: "כיון שפרצום. שנהגו בהם פריצות", וכן למאור והמאירי שהבאנו לעיל שהחילול הוא מהלכות מעילה, א"כ נראה שאין הבדל בזה בין שלטון ללא שלטון, ובשניהם יצא לחולין.

### 3. סיכום

אם כן, נראה שלסוברים שהביאה היא המחלל אז לפחות בקרקע בעינין שלטון, שדוקא בשלטון הוי תחת רשותם, וכן לרמב"ם שהביזה היא המחללת סובר דוקא שלטון, אבל לסוברים שזה מצד שנהגו מנהג פריצות, וכן לסוברים שזה מהלכות מעילה לא בעינין דוקא שלטון.<sup>84</sup>

### ז. סיכום

#### 1. עיקרי השיטות שהתבארו במאמר

**אופן החילול:** יש שתיים שהן שלוש שיטות איך נתחלל הקודש על ידי ביאת הפריצים: (א) שיטת כמעט כל הראשונים (חוץ מבעל המאור והמאירי כדלקמן) שהפריצים הם גוים, ויש בדין זה חידוש מיוחד שביאת הפריצים הגוים מחללת, ויש בזה שתי שיטות - י"א (רש"י והרמב"ן ועוד) בעצם הביאה של הגוים למקדש מתחללת, והיינו בזה שהמקום תחת רשותם, וי"א שהחילול הוא על ידי מעשה של זלזול ופריצות (ראב"ד, מאירי בנדרים, רא"ם, והחת"ס בדעת הר"ן שלא פוסק כרב פפא), או על ידי לקיחה (תשובת הרמב"ם, החיד"א בדעת הר"ן). (ב) שיטת בעל המאור והמאירי בע"ז שהפריצים הם פריצי ישראל, ואין בדין באו פריצים חידוש מיוחד אלא זה בכלל דין התורה של הלכות מעילה. לפי זה כל דיני מעילה שייכים כאן, והיינו שאין מעילה בגוים אלא בישראל, וכן אין מעילה במחובר, וכן אין בהמה וכלי שרת יוצאים לחולין בביאת הפריצים.

**אלו דברים מתחללים:** הכלים ודאי מתחללים, ולגבי המזבח, י"א שגם מתחלל שהוא בכלל כלים לענין זה (שו"ת שאילת דוד ובית יצחק בדעת רש"י). וי"א שאינו בכלל כלים (כך נלע"ד בדעת הרמב"ם), ומה שאומר רב פפא שהמזבח מתחלל דעת הר"ן ועוד שאין הלכה כרב פפא, אלא רק כלים שנלקחו מתחללים (החיד"א בדעת הר"ן), וי"א שמדובר שעקר את אבני המזבח והוי ככלים, ומשום כך מתחלל (לפי תירוץ אחד בשו"ת הרמ"ע, שו"ת מענה אליהו, וכך אפשר דעת הנצי"ב). לגבי הבית עצמו, דעת הרמב"ן שגם בית המקדש עצמו יצא לחולין (וכן נראה לתירוץ אחר ברמ"ע), וכן מהחת"ס נראה שבשעת החורבן כן יצא לחולין, אבל נראה שרבים סוברים שהבית עצמו לא יצא לחולין (כמו שהבאנו לעיל שדוקא כלים וי"א שגם מזבח יצאו לחולין אבל לא הבנין). בדעת הרמב"ן שהמקדש עצמו

84. ומשו"ת מהרי"ט (ח"א סי' מג) היה נראה שסובר דלא בעינין שילטון, אלא שהרי הוא מיירי במטלטלין לכן אפשר דלא בעינין שלטון, וכן אפשר שהמקרה שלו הוי כשלטון, שהוא מיירי לענין קנין גמור שגוי קנה ע"ש, א"כ זה תחת רשותו, ויש לעיין בזה.

יצא לחולין – י"א שדוקא המקדש אבל הקרקע לא יצאה לחולין, שהחילול הוא רק בבית ולא בקרקע (שו"ת מחנה חיים ושו"ת להורות נתן), וי"א שגם הקרקע יצאה לחולין (טל תורה יביע אומר שו"ת שאילת דוד מנחת אברהם), ולפי אותם י"א נראה שכל מה שהקרקע יצא לחולין זה למ"ד לא קדשה לעתיד לבוא, אבל הרמב"ן פוסק שקדושה שניה קדשה לעתיד לבוא, ולפי זה הקרקע ולכאורה גם הבית לא יצאו לחולין, ובדעת הראב"ד אפשר שאין החילוק בין בנין לכלים אלא שמה ששקצו יצא לחולין ומה שלא לא יצא.

**קדשה לעתיד לבוא:** לסוברים שבאו פריצים אמרינן רק בכלים או גם במזבח, א"כ באו פריצים אמרינן בכלים ואפשר גם במזבח, וקדשה לעתיד לבוא אמרינן רק בבית ובקרקע. ולרמב"ן שגם בבית אמרינן באו פריצים נאמרו שלשה הסברים (א) לגבי הבית אמרינן באו פריצים ולגבי הקרקע קדשה לעתיד לבוא (שו"ת מחנה חיים ושו"ת להורות נתן), (ב) גם לגבי הקרקע אמרינן באו פריצים, אלא שזה רק למ"ד לא קדשה לעתיד לבוא (טל תורה יביע אומר שו"ת שאילת דוד מנחת אברהם), (ג) הבית יצחק ועוד סוברים שאף שבאו פריצים וחללו את הקדושה, מ"מ היא חוזרת כשחוזרת ליכנס תחת רשות ישראל, ומשום כך אף שבאו פריצים וחללו מ"מ קדשה לעתיד לבוא כשתיכנס ברשות ישראל, אלא שנתקשינו בסברה זו.

**אלו גוים מחללים את הקדושה:** נראה שאם החילול על ידי שבאו פריצים זה מצד שפרצו וחיללו א"כ אפשר דדמי להל' מעילה, שאף שגוים לא מוציאים לחולין מצד מעילה, מ"מ מוציאים מצד שחיללו את הקודש, וממילא כל גוים מוציאים לחולין על ידי פריצה וחילול, אבל אם זה ענין של ביאה ותחת שלטון הגוים, אז אם באו גוים שאינן שלטון אף שחיללו ופרצו את הקודש נראה שלא יצאו לחולין, דלאו בני מעילה ניהו, אבל אם באו על ידי שלטון יצאו לחולין, אלא שהיה מקום לחלק שבכלים אף בלי שלטון אמרינן באו פריצים, וברמב"ם נראה שהחילול מצד לקיחת ממון הקדש תחת רשותם, וסובר אף בכלים שזה דוקא בשלטון.

## 2. מסקנה לאבנים ועפר שנלקחו ממקום המקדש

לפי זה נדון באבנים ובעפר שנלקחו ממקום המקדש.<sup>85</sup> לפי מה שכתבתי לעיל שקרקע המקדש הוי ממון הקדש, אז נלע"ד שאותם שנלקחו מקרקע המקדש עדיין עומדים בקדושתם, ולא נתחללו בביאת הפריצים, לא רק לסוברים שרק בכלים ובבנין אמרינן באו פריצים ולא בקרקע, אלא גם לסוברים בדעת הרמב"ן שגם בקרקע אמרינן באו פריצים, מ"מ זה בבית ראשון, אבל בבית שני כיון שקדש לעתיד לבוא לא אמרינן באו פריצים.

ובנוגע לאבני הבניין, מדעת הרמב"ם ועוד נראה שרק בכלים שלקחו אמרינן באו פריצים ולא בבנין, ואף לדעת הרמב"ן שיש סוברים שגם בחורבן בית שני חל דין באו

85. ולגבי הר הבית זו שאלה מה קדושת קרקע הר הבית, ולא נדון כאן בזה.

קדושת המקדש, כליו, עפרו ואבניו בזמן הזה, לאור דין "באו בה פריצים וחיללוה"

פריצים לגבי הבית, וכן החת"ס סובר שאם החרבו המקדש אמרינן באו פריצים, מ"מ י"א בדעת הרמב"ן שכיון שקדשה לעתיד לבוא לא אמרינן בבית שני באו פריצים, וכן בדעת הראב"ד שהכל תלוי בשיקוץ, לא ברור שהבנין נחשב ששקצו אותו, וכיון שמדובר באיסור מעילה דאורייתא נלע"ד שיש להחמיר בדבר.

אלא שהיה מקום לדון- אף שבמחובר לא אמרינן באו פריצים מ"מ הרי הגוים בימינו עקרו את האבנים והוציאו חוץ להר הבית, א"כ אולי לאחר שעקרו אותם אמרינן בהם באו פריצים.<sup>86</sup> אולם, לפי מה שהבאנו מהרמב"ם שנדרש שלטון של גוים, אזי גם אם אין לנו שלטון מלא, מכל מקום קשה לומר שהמצב עכשיו שיש לגוים שלטון על המקום,<sup>87</sup> ורק לגבי אבנים שעקרו בשעת הגלות שייך לומר זאת, וגם אם לא צריך שלטון אלא עצם זה שהם תחת רשותם או שפרצום וחללום מוציאים לחולין, מ"מ לכאורה אותם אבנים ועפר שמשליחים אין להם מטרה לבזות ולהכניס תחת רשותם, אלא להוציא חוץ למקום, ממילא אין זה נחשב לפריצות. אלא שאפשר שאם ישראלים לקחו מאותם אבנים ועפר, אז מעלו בהם ויצאו לחולין.<sup>88</sup>

---

86. ובמקדש מלך (פרק יב עמ' קסז) ד"ה וכעין זה כתב כתב: מ"מ כשהם נתלשים ממקום קדושתן הרי מעכשיו נעשו כשאר חפצי הקדש המטלטלים, וחוזר וניעור עליהם דך דינא ד'ובאו בה פריצים וחיללוה' לצאת לחולין כשאר הקדש דעלמא.

87. והרב אלבה במעלין בקודש לו (עמ' 59) סובר כשיטה שהבאנו לעיל שכשנסלתקו הפריצים חזרה הקדושה, אבל סובר שבימינו עדיין לא חזרה ע"ש, אבל לענ"ד גם אם מצידנו אין שלטון גמור, גם מצד הגוים אין שלטון, וממילא נחשב שנסתלקו הפריצים, וכתב הבית יצחק שהבאנו לעיל "תיכף כשהלכו הפריצים חזר קדושתו למקומו".

88. ויש לדון בזה מצד מה היא קדושת האבנים קדושת דמים או קדושת הגוף, וכן מצד לאו אורחא, ואכמ"ל.



## מצוות חצוצרות במקדש

- א. חצוצרות מכסף ומקורן
1. פסול חצוצרות שאינן מכסף
  2. תוס' חצוצרות הכהנים רק מכסף, חצוצרות הלויים גם מקורן
- ב. זמן התקיעה בחצוצרות
1. מקורות לתקיעה במקדש בכל יום
  2. דברי הרמב"ם
- ג. תקיעה בשופר במקדש
1. אזכור שופר במקדש בדברי המשנה והגמרא
  2. אזכור חצוצרות ושופר בפיוטים המתארים את המקדש
- ד. השתחוויה בעת תקיעת חצוצרות
- ה. חצוצרות של זהב בהקהל
- ו. תקיעה בחצוצרות בעת צרה
- נספח: בעניין היחס בין הכהנים והלויים בעבודה
1. עמידת כהנים ולויים אלה מול אלה בתנ"ך
  2. התקיעה בחצוצרות – עבודה של הכהנים
  3. פתיחת שערי ההיכל נעשתה על ידי הכהנים, והלויים פתחו את שאר השערים
  4. מסקנת הדברים

כמה עניינים יש לברר הנוגעים למצוות התקיעה בחצוצרות:

- א. מה דין חצוצרות שאינן מכסף. בתורה (במדבר י, ב) נאמר במפורש שיש לעשות "שתי חצוצרות כסף", אך בחז"ל מצאנו כמה מקורות לחצוצרות שאינן מכסף.
- ב. מהו זמן התקיעה בחצוצרות: האם רק בזמנים מסוימים שהוזכרו בפסוקים או מדי יום ביומו?
- ג. האם התקיימה תקיעה גם בשופר במקדש, יחד עם החצוצרות, או ששופר שימש במקדש אך ורק בראש השנה?
- ד. האם יש להשתחוות בזמן התקיעה בחצוצרות? כיצד נהגו בעניין זה בזמן התנ"ך?
- ה. בברייתא מוזכרת תקיעה בחצוצרות 'של זהב' בהקהל. האמנם מדובר בחצוצרות שעשויות זהב? האם קביעה זו מקובלת להלכה? ושמה אזכור הזהב הוא במובן שונה?
- ו. בתורה נאמר שיש לתקוע בחצוצרות בעת צרה. האם תקיעה זו כשרה בזר? האם יש הכרח בתקיעה בשתי חצוצרות לפחות או שגם בתקיעה בחצוצרה אחת מקיימים את

המצווה? בהמשך לעיסוק בשאלות אלו, צורף למאמר נספח העוסק ביחס שבין הכהנים והלויים בעבודת המקדש.

## א. חצוצרות מכסף ומקדן

### 1. פסול חצוצרות שאינן מכסף

נאמר בתורה בציווי למשה: 'עשה לך שתי חצוצרות כסף', ודרשו חכמים (ספרי בהעלותך עה, תלמוד בבלי מנחות כח, ב) מפרשה זו ואמרו שמשה נצטווה להכין חצוצרות לעצמו והן פסולות לדורות, ומכל מקום נצטוו להכין לדורות שתי חצוצרות, וסדר עשייתן מבואר בגמרא (מנחות כח.), ומבואר שם שמצוות חצוצרות מקשה, אבל אין זה לעיכובא. אמנם בנוגע לדין לעשותן כסף, מבואר שם שהוא לעיכובא, וחצוצרות משאר מינים פסולות. ואמרו על זה בספרי (בהעלותך סא) ובתוספתא (חולין פרק א' ומנחות פרק ט'): 'נמצאת אומר פסול במנורה כשר בחצוצרות, פסול בחצוצרות כשר במנורה', שבמנורה שאר מיני מתכות כשרים אבל צריך דווקא מקשה, ובחצוצרות דווקא כסף כשר אבל מקשה אינו לעיכובא, ומן הגרוטאות כשרה. ואם צריך דווקא מכסף ולא משאר מיני מתכות, כל שכן שאף לא מן החי, שאף שאר כלי הקדש אי אפשר לעשותם מן החי (עי' בבלי סוכה ג, ב ומנחות כח, ב).

והנה, נאמר במשנה בסוף קנים:

אמר רבי יהושע: זה הוא שאמרו כשהוא חי קולו אחד וכשהוא מת קולו שבעה. כיצד קולו שבעה? שתי קרניו – שתי חצוצרות, שתי שוקיו – שני חלילין, עורו – לתוף, מעיו – לנבלים, בני מעיו – לכינורות, ויש אומרים: אף צמרו לתכלת.

אם כן, החצוצרות נעשו מקדן של כבש ולא מכסף. ואפשר לדחוק ולפרש שהכוונה רק לומר שיש לו קולות נוספים ביחס לחייו שרק פיו מדבר, ואין הכוונה לחצוצרות המקדש.

### 2. תוס': חצוצרות הכהנים רק מכסף, חצוצרות הלויים גם מקדן

נאמר בגמ' (ע"ז מז ע"א):

המשתחוה לבהמה וכו' – צמרה מהו לתכלת, קרניה מהו לחצוצרות, שוקיה מהו לחלילין, בני מעיה מהו לפארות. אליבא דמאן דאמר עיקר שירה בכלי לא תיבעי לך, דודאי אסיר. כי תיבעי לך אליבא דמאן דאמר עיקר שירה בפה: בסומי קלא בעלמא הוא ומייתנין, או דלמא אפילו הכי אסיר. תיקון.

ושם על כרחך מדובר בחצוצרות המקדש, ואם כן, יש כלי קודש של חצוצרות הנעשה מבהמה. וקשה, שהרי דין חצוצרות הוא שעליהן להיות דווקא מכסף, ומבהמה יש לפסול. וכבר עמדו על קושי זה התוס' שם (ע"ז מז. ד"ה קרניה, וע"ע תוס' זבחים סח. ד"ה כשהוא חי), ותיצו שיש לחלק בין חצוצרות הכהנים לחצוצרות הלויים: חצוצרות הכהנים היו

דווקא מכסף, ואילו חצוצרות של הלויים היו מקרן של בהמה. התוס' הביאו בשם רבינו יהודה שכל דין חצוצרות של כסף זה בחצוצרות של משה אבל לדורות הכל כשר, והוכיח זאת מהתוספתא (סוטה פרק ז):

כהנים [עומדים] בגדרים ובפרצות וחצוצרות של זהב בידיהם תוקעין ומריעין ותוקעין כל כהן שאין בידו חצוצרות אומרין דומה זה שאין כהן הוא שר גדול היה לאנשי ירושלים שמשכירין חצוצרות בדינר זהב.

והנה יש לעיין בראיית רבינו יהודה, שהרי בתקיעות הקהל הכשירו אפילו בעל מום, שכן אינן תקיעות של מצווה, אך בתקיעות של מצווה אין ראייה להכשיר חצוצרות שאינן מכסף. ותמוה לומר על כל הסוגיה במנחות שמדובר בחצוצרות של משה בלבד, שהרי כתוב שם שמצוותן מקשה וכשר אף מן הגרוטאות, ואם מדובר דווקא בשל משה אז כיוון שנעשו במקשה פעם אחת – איך יעשה אותם אחר כך מן הגרוטאות, והרי מדובר במציאות שכבר הייתה והסתיימה. ועוד קשה, שאם אף במקדש אין דין חצוצרות של כסף, וחצוצרות מקרן כשרות, אז ודאי גם בתעניות אין מצווה דוקא בחצוצרות של כסף, אלא אפשר בשאר מיני חצוצרות. ולכאורה יש לעיין בזה, שאם אפשר לעשות גם חצוצרות מקרנות, אז לא ברור מה ההבדל בין שופר של יעל פשוט לבין חצוצרות (עיי' משנה ר"ה פרק ג'), הרי שניהם מקרן פשוטה. וביותר קשה, שמבואר בגמ' (ר"ה כז.) בטעם ציפוי השופר בכסף כי כל כינופאי בכסף, והדבר נלמד מהחצוצרות. ולדבריו אין דין כלל חצוצרות של כסף לדורות.

ועל החילוק בין כהנים ללויים במין החצוצרות, יש להקשות שהרי במשנה בערכין מנו את הכלים המשמשים במקדש ולא הזכירו חצוצרות לשירת הלויים. ויש ליישב שחצוצרות אין חיוב להביא, אבל אם רצו היו יכולים להביא, וכמו שהביאו לשמחת בית השואבה כמו שאמרו במשנה בסוכה (ה, ד). ותוס' (ע"ז מז ע"א וזבחים סח ע"א הנ"ל) רצו ליישב ע"פ הגמ' (סוכה לד ע"א, וכ"ה בשבת לו ע"א): "אמר רב חסדא הני תלת מילי אשתני שמייהו מכי חרב בית המקדש וכו' שיפורא חצוצרתא חצוצרתא שיפורא מאי נפקא מינה לשופר של ראש השנה". התוס' ביארו שבמשנת קינים ובגמ' בע"ז מדובר על שופר של המקדש ולא על חצוצרות, ורק נתחלף שמם, וביותר שבגמ' שבת (שם) זו כבר ברייתא ולא משנה, אך דחו זאת משום שבגמ' ע"ז מוכח שמדובר ב"מכשירי קרבן", ובתורה נאמר לתקוע בחצוצרות "על עולותיכם" ולא בשופר. אמנם הרמב"ן (ע"ז מז ע"א) מוכיח שבגמ' שם מדובר על חצוצרות לכלי שיר הלויים, שהרי הגמ' דנה לומר שהן רק לבסומי קלא למ"ד עיקר שירה בכלי, ואם מדובר בחצוצרות של התקיעות – מטרותן אינה לבסומי קלא אלא הן בין פרק לפרק (ועוד יש להוסיף שהן לא רק לבסומי קלא אלא יש בהן מצווה מצד

האמור במקרא "ותקעתם בחצוצרות", וחדא מתרי טעמי נקט). ובחידושי רבינו יהודה מבירינא (ע"ז שם) תמה שלא מצינו לויים משוררים בחצוצרות.<sup>1</sup>

## ב. זמן התקיעה בחצוצרות

### 1. מקורות לתקיעה במקדש בכל יום

בתורה מבואר שמשתמשים בחצוצרות של הכסף ביום שמחות ובמועד ובראשי חדשים, כאמור (במדבר י, י): "וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות", אמנם במשנה (סוכה פרק ה', ערכין פרק ב') מבואר שבכל יום היו כ"א תקיעות, ואם כן היו תקיעות במקדש בכל יום ולכאורה יש לעיין מה המקור לתקיעות אלו, ובספרי (פיסקא עז) נאמר: "וביום שמחתכם – אלו שבתות, ר' נתן אומר: אלו תמידים", ולכאורה אפשר לומר שהמשנה היא כדעת רבי נתן בספרי, ולת"ק בספרי אין תקיעות בכל יום, ודברים אלו לכאורה הם חידוש, לומר שכל המשנה היא רק כדעה זו ולת"ק אין את התקיעות שהם סתמא של המשניות גם בסוכה וגם בערכין.

והנה, בתלמוד בבלי (ר"ה כט ע"א וכן ערכין ג ע"ב) נאמר:

הכל חייבין בתקיעת שופר כהנים לויים וישראלים. פשיטא, אי הני לא מיחייבי מאן מיחייבי? כהנים אצטריכא ליה, סלקא דעתך אמינא הואיל וכתוב יום תרועה יהיה לכם, מאן דליתיה אלא בתקיעה דחד יומא הוא דמיחייב, והני כהנים הואיל ואיתנהו בתקיעות דכל השנה, דכתיב: 'ותקעתם בחצוצרת על עלתיכם', אימא לא ליחייבו, קא משמע לן.

כאן מבואר שכהנים מחוייבים בתקיעות כל השנה, אבל אין מזה ראייה כל כך, שכן מדובר ביחס לראש השנה שהוא יום אחד, וכאן מחוייבים כל ר"ח ומועדות, וביחס לראש השנה אפשר לקרוא לזה כל השנה כולה.

ובספר החינוך (מצוה שפד) נאמר: "ואף על פי שהזהיר הכתוב ביום שמחה ומועד וראש חדש, לאו דוקא, דבכל יום היו תוקעין במקדש בחצוצרות על הקרבן", והביא את המשניות שמהן רואים שתוקעין כל יום, ואת הסוגיה הנ"ל בראש השנה, והוכיח מזה שעיקר המצווה הוא התקיעות שבכל יום. ומדבריו נראה דס"ל שיש מצווה דאורייתא בכל יום, ובסוף דבריו העתיק את לשון הרמב"ם שממנה נראה שרק במועדות תוקעין, ורצה לבאר בדעת הרמב"ם שבכל יום תקעו לויים ובמועדות כהנים. וקשה על כך מהמשנה בסוף תמיד, כמו שהוא עצמו העיר. ובזבח תודה (ליקוטי הלכות סוף פרק שביעי בתמיד) האריך

1. ועיי' דברי הימים (א' טז, מב): "וְעִמָּהֶם הִימָן וַיְדוּתוֹן וַחֲצֹצְרוֹת וּמְצַלְתִּים לְמִשְׁמִיעִים וְכָלֵי שִׁיר הָאֱלֹהִים וּבְנֵי יְדוּתוֹן לְשָׁעָר", ופשוט הפסוק שהימן וידותון היו בחצוצרות והם היו לויים אבל אפשר לבאר ועמהם הימן וידותון שזה עם הכהנים העובדים שם לפני זה וממשיך שהיה גם חצוצרות ומצלתיים והחצוצרות היו אצל הכהנים ומצלתיים אצל הלויים.



להקשות על דין החצוצרות, שלא ברור אם הוא רק במועדות או גם כל השנה, וניסה בכמה דרכים ליישב העניין, ונשאר בצ"ע.

## 2. דברי הרמב"ם

הרמב"ם (כלי המקדש ג, ד-ה) כתב:

ובמה הם מנגנין, בנבלים וחלילים וכנורות וחצוצרות והצלצל, ואין פוחתין משני נבלים ולא מוסיפין על ששה, ואין פוחתין משני חלילים ולא מוסיפין על שנים עשר, ואין פוחתין משתי חצוצרות ולא מוסיפין על עשרים ומאה, ואין פוחתין מתשעה כנורות ומוסיפין עד לעולם, והצלצל אחד בלבד. בימי המועדות כולם ובראשי חדשים היו הכהנים תוקעים בחצוצרות בשעת הקרבן והלויים אומרים שירה שנאמר וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות.

דברי הרמב"ם בעניין המועדות הועתקו במדרש הגדול (פרשת בהעלותך): "בימי המועדות כולן, ובראשי חדשים – היו הכהנים תוקעין בחצוצרות בשעת הקרבן, והלויים אומרים שירה, שנאמר: 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות'". מלשון הרמב"ם משמע שהלויים הם המנגנים בחצוצרות, וכתב שאין פוחתין מב' חצוצרות, ומוסיפין עד ק"כ. והנה שיעור זה של חצוצרות נלמד בגמ' (ערכין יג ע"ב) מהפסוק שבדברי הימים (ב' ה, יב): 'וְעִמָּהֶם כְּהֹנִים לְמִאָּה וְעֶשְׂרִים מִחֲצָצְרוֹת', ומבואר שזה רק בכהנים. וכן יש להוכיח מהגמ' שם, שאמרו ששנים עשר לויים הם כנגד תשעה כנורות שני נבלים וצלצל אחד. ואם תקיעת חצוצרות של הלויים התקיימה בכל יום, אז היה צריך לויים כנגד החצוצרות. ויש לומר מעין הנ"ל, שבוודאי התקיעה בחצוצרות של המשנה נעשית על ידי כהנים, וכן מה שהעתיק הרמב"ם שאין פוחתין מב' חצוצרות ומוסיפין עד ק"כ, היינו בכהנים, אלא שמלבד זה, אם רצו הלויים הם היו מנגנים גם בחצוצרות, וכדברי המשנה בסוכה בנוגע לשמחת בית השואבה, אבל בדבר הזה אין מספר ולפי צורך השירה, וחצוצרות אלו הם לבסומי קלא. ואולי ראיית הרמב"ם היא מסוגיית ע"ז הנ"ל שחצוצרות הם רק לבסומי קלא (והרמב"ם העתיק את הסוגיה הנ"ל בהלכות איסורי מזבח ד, ז), וכדברי הרמב"ן דלעיל.

והנה, הרמב"ם (שם) כתב שרק במועדות וראשי חדשים תוקעים בחצוצרות, ולא כתב שבכל יום היו תוקעין בחצוצרות בשעת הקרבן, אבל בהמשך ההלכות (הל' כלי המקדש ז, ה) הזכיר את ההלכה שתוקעים בכל יום עשרים ואחת תקיעות, וכן בהלכות תמידין ומוסיפין (ו, ו) העתיק את המשנה בתמיד כלשונה: "כשהיו נותנין היין למנסך היו שני כהנים עומדין

על שולחן החלבים ושתי חצוצרות בידן, והסגן עומד על קרן המזבח והסודרין בידו, ותקעו והריעו ותקעו", ולא חילק בין הימים שבענין תקיעה זו.<sup>2</sup>

ובעבר הייתי מיישב הדברים שבכל יום היו תוקעים בחצוצרות של קרן ולא בחצוצרות של כסף, ורק במועדות ובראשי חדשים היו תוקעים בחצוצרות של כסף, ולכן בפרק ג' מכלי המקדש, ששם מאריך בהלכות החצוצרות, שם מדובר בחצוצרות של מועדות וראשי חדשים, אבל בשאר הספר כשמזכיר חצוצרות, הכוונה חצוצרות של קרן. וזאת בדומה למה שכתב בהלכות איסורי מזבח לגבי חצוצרות של קרן הבהמה. אמנם מהמדרש הגדול שהעתיק את לשון הרמב"ם לגבי כ"א תקיעות ואת סיום לשון הרמב"ם: "וכל אלו התקיעות בחצוצרות הן", מוכח שלא סבר כביאור זה ברמב"ם. ונראה עוד שיש לדחות ביאור זה, מהגמ' הנ"ל (ר"ה כט ע"א), שבה נאמר שכהנים כל השנה יש להם תקיעה אך אינו דומה לר"ה: "מי דמי, התם חצוצרות והכא שופר", ומוכח שבכל השנה לא היה תקיעת חצוצרות כעין שופר, בשונה מראש השנה [ואולי הרמב"ם עצמו שפסק (שופר א, א) שאין כשר בר"ה אלא שופר של איל יכול ליישב הדבר, אבל להראב"ד שם, וכן נקטו בפטויות כל הראשונים (עיי' טוש"ע אר"ח תקפו, א), אי אפשר לבאר כן]. ויש ליישב הסוגיה, שאף שבחצוצרות כעין קרן אפשר לקיים מצוות שופר, מ"מ כשמקיים בהן דין חצוצרות אינו אותו דבר. והוא דחוק, אמנם כיון שבסוגיה שם זה רק דיחויא בעלמא, אינו מוכרח, אבל עדיין יש דוחק בדבר.

ואין להקשות לביאור הראשונים הנ"ל שללויים היו חצוצרות, שאם כן היה לגמ' לומר שהחידוש בברייתא הוא לגבי לויים, שאפילו שיש להם כל השנה חצוצרות של קרן, מכל מקום בר"ה יש להם תקיעת שופר, מכיוון שכמו שנתבאר, אינו אלא כלי שיר לבסומי קלא, ולא הייתה חובה להביאו בכל יום, שהרי רק י"ב כלים יש חיוב להביא כל יום, שהם ט' כינורות, ב' נבלים וצלצל אחד. ויל"ע בזה.

והנה, בגמ' (ערכין יא ע"ב) דנו במקורה של מצוות שירה שבכל יום, והביאו הרבה פסוקים מדברי קבלה, וממילא לא נראה שהוא דבר המפורש בתורה, אלא הלכה למשה מסיני או שהוא רק דרבנן. ומתוך העניין ולשון התלמוד יותר נראה שהוא הלכה, שאם היה רק דרבנן, קשה להצדיק את האמירה שמי ששורר חייב מיתה מדין עבודת הלויים, אלא על כרחך שזו עבודת הלויים דאורייתא.

2. במשנה בתמיד (פרק ז', בכ"י קאופמן זה פרק ו') יש גירסאות שגרסו שתי חצוצרות של כסף, אבל ברוב המשניות וכן בכה"י אין תיבות 'של כסף' וממילא אין ראייה מהמשנה שהיה דווקא של כסף אמנם בתוספות (זבחים סח ע"א ד"ה כשהוא חי) גרסו במשנה חצוצרות של כסף, וכן נראה מפסק הרמב"ם שגרס כן במשנה.

ושם בגמ' בהמשך, בדיון אם יש שירה בעולת נדבת ציבור, נאמר: "בעי רבי אבין: עולת נדבת ציבור טעונה שירה או אינה טעונה שירה? 'עולותיכם' אמר רחמנא – אחת עולת חובה ואחת עולת נדבה, או דלמא עולותיכם דכולהו ישראל קאמר רחמנא". ולכאורה כל הפסוק אינו אלא במועדות ובר"ח, ואין ללמוד ממנו לכל השנה. ועל כן נראה ששירת הלויים של כל יום נלמדת מתקיעת חצוצרות של המועדות, ואולי דרשוה מהמקרא (דברי הימים ב' ה, יג): "וַיְהִי כְּאֶחָד לַמַּחְצְרִים וְלַמְּשֻׁרִים לְהַשְׁמִיעַ קוֹל אֶחָד", שהשווה עניין החצוצרות עם השירה, ולכן אף שמצוות השירה בכל יום, מכל מקום הלכותיה נלמדות מחצוצרות של המועדות.

ויתכן לבאר את הדברים לדעת הרמב"ם בסדר הזה, שבמועדות ובראשי חדשים יש מצוות תקיעת חצוצרות מן התורה על קרבנות הציבור שקרבים בימים אלו, ומצווה זו מתקיימת כאשר הלויים שרים שירה שהיא דאורייתא מהלכה למשה מסיני, ובשאר ימות השנה שאין מצוות תקיעת חצוצרות יש מצוות שירה כנ"ל, אמנם מה שתקעו הכהנים בחצוצרות היה רק דרבנן בחצוצרות כסף, ומדאורייתא אין תקיעות בכל יום (ולא היה בזה איסור שאסור לכהן לעשות עבודת הלויים, כיון שיש כעין זה במועדות תקיעות, א"כ אין התקיעות אלא מצווה על הכהנים).

אמנם בספרי דרשו לרבות שבתות, ולרבי נתן התמידין, וא"כ י"ל שלרבי נתן תקיעת כל יום היא דאורייתא ורק לתנא קמא צריך לומר שהיא דרבנן, אבל ייתכן שהרמב"ם למד שהספרי בא רק לרבות אותם למצוות השירה, והוא עוד פסוק לאסמכתא וכמו הבבלי בערכין שהביא כמה מקראות לשירת הלויים. ומכל מקום, יותר נראה לי לבאר שכוונת הדברים לרבות מוספי שבת שחלים במועדות ובראשי חדשים, שאף שהם רק מוספי שבת – מכל מקום נתרבו לחצוצרות, ורבי נתן מרבה אף את התמידין של המועדות וראשי חדשים. ועל כן הרמב"ם לא הוסיף שבת ותמידין, מכיון שאין הריבוי אלא לרבותם כשהם באים במועדות ובראשי חדשים, ואולי כיון שבמועדות וראשי חדשים הם דאורייתא, לכן תיקנו חכמים לעשות כן כל השנה. וצ"ע.

## ג. תקיעה בשופר במקדש

### 1. אזכור שופר במקדש בדברי המשנה והגמרא

בגמ' (עבודה זרה מז ע"א הנ"ל) דנו בעניין קרני בהמה לחצוצרות, וכאמור, התוס' שם רצו לבאר שמדובר בשופר של ראש השנה למרות שלשון הגמרא היא חצוצרות, ודחו זאת משום שבגמ' מדובר במכשירי קרבן שמצוותם מקום הקרבן ולא למצוות היום של ראש השנה. והנה, הרשב"א (ר"ה לב ע"ב) דן בעניין אמירת הפסוק "וביום שמחתכם" וגו' בברכת שופרות במוסף של ראש השנה, וכתב:

ואותן שנהגו לומר בסוף השופרות 'ותקעתם בחצוצרות', טעות הוא. ואף על גב דכל מקום שיש חצוצרות במקדש יש שופר – מכל מקום, אנן קרא דמזכיר בו שופר בעינן והא ליכא.

והעתיקו בחידושי הר"ן (שם, וכן בחידושי על הרי"ף ט ע"א), ויש שהוכיחו מזה דס"ל להרשב"א ולהר"ן שבמקדש בכל יום היו תוקעים עם שופרות. נראה שיש לדחות הוכחה זו, שכן הרשב"א והר"ן רק רצו לומר שאולי די בפסוק הזה שמזכיר חצוצרות, כיוון שבמקדש כל מקום שיש חצוצרות יש שופר, ודחו שאינו מועיל כיון שסוף סוף לא מוזכר בו שופר, אבל לא שחידשו שופר במקדש שלא מצאנו אותו,<sup>3</sup> ועל הטענה שבמקדש יש כלל (ר"ה כז ע"א): כל שיש חצוצרות יש שופר, היינו כשיש מצוות חצוצרות מצד עצמה, ולא בדרך ש'על הקרבן', ונראה שדבר זה פשוט.<sup>4</sup> אמנם הרש"ש (ע"ז מז ע"א) ביאר את דברי הגמ' על חצוצרות מבהמה, שמהן היו השופרות של כל יום שעם החצוצרות, ע"ש, ואף ביאר שם את דברי הרשב"א הנ"ל בעניין תקיעת חצוצרות באופן הזה. ולעיל הובאו דברי הגמ' (ר"ה כט ע"א), שלכאורה מוכח מהם שבכל יום היו רק חצוצרות ולא היו שופרות, ויש ליישב

3. ונראה עוד להעיר שתקיעות השופר של ר"ה והחצוצרות של תעניות היו בעת תפילת התענית או תפילת המוספין של ראש השנה ולא היו כחלק מעבודת היום [בשונה ממה שהאריך הרב אורי רדמן (מעלין בקדש גליון כ' תש"ע ובהערה 1 שם הביא הרבה שסוברים כן) בשונה ממ"ח תקיעות שהיו במקדש שאף התקיעות להבדיל בין קדש לחול היו חלק מעבודת נעילת שערים של יום ששי, אבל תקיעות של ראש השנה ושל יובל וכן תקיעת קידוש החדש שהיתה בלשכת הגזית זה תקיעות אחרות ולא נמנו במשנה, ולכן הגמ' בסוכה (נד). לא הקשתה שבכל ראש השנה יש מח' תקיעות לרב אחא בר יעקב דשם, ולמס' כבר אינו קשה כלל כי ט' תקיעות של המוספין וט' של יום טוב עם כא' של כל יום הרי לט' ותקיעת קידוש החדש לא כתוב כמה קולות היה, אז למסקנה אינו ראייה, וכל מה שהאריך שם שתקיעות ראש השנה היו בשעת התמידין או במוספין או בפתיחת שערים לא נראה כלל שתקיעות ראש השנה היו מסדר העבודה אלא הם על מלכויות זכרונות ושופרות, ויש ט' קולות בראש השנה ולדבריו יהיה במקדש יב' קולות (אם תוקעין רק בתמיד של שחר או בין הערבים) או כא' קולות (אם תוקעין בשני התמידין), וגם לדבריו יצא שבתמיד של שחר שהוא עדיין ספק יום טוב (עיי' ר"ה ל ע"ב) מ"מ יתקעו בשופר מצד הספק וזה תמוה.

4. ושמעתי לבאר שכשהמצווה היא תרועה אז צריך גם שופר וכלשון המקרא (תהלים צח, ו) בְּחֻצְצוֹת וְקוֹל שׁוֹפָר הִרְיעוּ לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ ה', אבל התקיעות שעל הקרבנות נאמר בהם (במדבר י', י') וְתִקְעֶתֶם וּבתעניות כתוב (במדבר י' ט') והרעתם בחצוצרת ובראש השנה נאמר (במדבר כט' א') יום תרועה יהיה לכם וכן ביובל נאמר (ויקרא כה' ט') וְהִעֲבַרְתָּ שׁוֹפָר תְּרוּעָה, הרב יהודה זולדן (מעלין בקדש ח' אדר ה' תשס"ד) דן אם ביובל היה הדין הזה ונראה פשוט בלשון הרמב"ם (פ"י משמיטה ויובל) שכל סדר התקיעות הוא כראש השנה ולא נראה שצריך לפרט כל דבר שם, וגם רש"י כתב כן להדיא כמו שהביא שם, וגם הספרי שהביא שם הוא ראייה להיפך להשוות ראש השנה ליום כיפור של יובל, ונראה שסתם המשנה שוה היובל לראש השנה הוא המשך לדין שלפניו של שופר עם שתי חצוצרות ולכן ברור להלכה שביובל במקדש היה שופר עם שתי חצוצרות.

בדוחק שהשופרות של כל יום באו מדין ליווי לחצוצרות ואינם מצווה בפני עצמם והוא דחוק.

והנה, שנינו במשנה (תמיד ג, ה):

מיריחו היו שומעין קול שער הגדול שנפתח. מיריחו היו שומעין קול המגריפה. מיריחו היו שומעין קול העץ שעשה בן קטין מוכני לכיור. מיריחו היו שומעין קול גביני כרוז. מיריחו היו שומעין קול החליל. מיריחו היו שומעין קול הצלצל. מיריחו היו שומעין קול השיר. מיריחו היו שומעים קול השופר, ויש אומרים אף קול של כהן גדול בשעה שהוא מזכיר את השם ביום הכפורים. מיריחו היו מריחים ריח פטום הקטרת. אמר רבי אליעזר בן דגלאי: עזים היו לבית אבא בהר מכוור, והיו מתעטשות מריח פטום הקטרת.

כאן במשנה מנו את קול השופר ולא את קול חצוצרות, אמנם בכ"י קאופמן חסרים קול השיר וקול השופר (ומלבד זאת, קולו של כהן גדול אינו מובא שם בשם יש אומרים, אלא הנוסח הוא: "והיו אומרים הגיע קולו שלכהן גדול שהיה מזכיר את השם ביום הכיפורים"), ואף בירושלמי (סוכה ה, ג) נמנו רק שישה קולות, ללא קול השיר וקול השופר. ובבבלי (יומא לט ע"ב) התייחסו לקולו של כהן גדול ולקול הציר ולריח הקטורת, ולא יותר.

## 2. אזכור חצוצרות ושופר בפיוטים המתארים את המקדש

בקינת רבי אלעזר ברבי קיליר המתחילה 'אהלי אני עטתי' (פורסמה ע"י עזרא פליישר במאמרו 'קומפוזיציות קליריות לתשעה באב', HUCA 45, עמ' יז-יח, כג-כו) מונה עשרה קולות שנשמעו ביריחו (צורת הפיוט שהוא מבוסס על הפסוק בירמיהו י, כ: "אהלי שודד וכל מיתרי נתקו" וגו', ובשורה הראשונה והשלישית בכל בית פסוק מאיכה פרק ג', לפי סדר א"ב) וזה לשונו בתחילת הפיוט:

אהלי אני עטתי בדיבור סרה,

וגודדו יריעות עשר במאסי עשרה,

בלע [שימע?] קרנות עשר למרבה המשרה,

ודממו מיריחו קולות עשרה.

ומונה לאורך הפיוט עשרה קולות כנוסח המשנה שלנו אבל חסר קול העץ שעשה בן קטין ונוסף קול חצוצרות, וככה יש לו גם קול שופר וגם קול חצוצרות, וזה לשונו בפיוט בחלק של כלי השיר:

וכל היביא פתע ובוערים הפשיר,

וכצג אליל באוי לשישך היתשיר,

ויגרס סיבוך קרן כנע דל ועשיר,

ודמם מרחוק שימע קול השיר.  
 מיתרי זאת פסקה מחצרת,  
 במשאות שוא אשר היתה פוצרת,  
 חסדי קרני ראים לו היתה נוצרת,  
 היה לה להשמיע כמאז קול חצוצרת.  
 נתקו טוב ברע עונג כהופר,  
 כחולל בהזד בלי היות מושפר  
 ישב בדרד מקרינת שפר,  
 כי אין ליכב קול תקע שופר.  
 בני כי אב ואם היקלו כליל,  
 ואייה קרן עור בעדם להפליל,  
 לדכא במצולה שאג והיליל,  
 ויסכר קנה [ו]קול החליל.<sup>5</sup>

בתקיעתא לרבי פינחס הכהן לשופרות (ראה אליצור, פיוטי רבי פינחס הכהן, עמ' 396-398, ושם במבוא עמ' 216-217) נמנו כל עשרת הדברים כמו המשנה שלנו, ולא נמנו קול השופר והחצוצרות, אבל יש שם עוד בית שביאורו אינו ברור כל כך (צורת הפיוט שבשתי שורות הראשונות בכל בית מתחיל באות לפי א' ב' ובסוף הבית מובא פסוק שמוזכר בו קול ומסיים במילה שבה תתחיל השורה הבאה, בשורה השלישית בכל בית הביא אות מחתימת שמו), וזה לשונו בפיוט בחלק של כלי השיר:

דקה המצפצף בערך,  
 דפק לפתוח לחמוקי ירך,  
 קול חיסון השיר צץ מחרך,  
 קול קורא במדבר פנו דרך.

5. בהקדמת המהדיר, פרופ' עזרא פליישר, רוצה לבאר שקנה זה דבר אחד וקול החליל זה דבר שני, וככה יהיו עשרה קולות מלבד ריח פיטום הקטורת. אבל תמוה להוסיף עוד קול שלא כתוב בשום מקור. ואולי 'קנה' הוא לקול העץ שעשה בן קטין מוכני לכיור, אך אין נראה כן בלשון הפיוט. ויותר פשוט כמו בכה"י האחרים שבהם אין את האות ו', והגירסא היא 'ויסכר קנה קול החליל' שהקנה הוא הקול של החליל, ובדומה לכך כבר העירה פרופ' שולמית אליצור (פיוטי רבי פינחס הכהן, מבוא, עמ' 216).

דרך המיושר מעיקלות,  
דאו לדרוך קהילות,  
קול חיבוב מסיר תקלות,  
וכל העם רואים את הקולות

בשורה השלישית בבית השני שהועתק כאן מונה 'קול חיבוב מסיר תקלות', וצריכה להיות שם האות ח', שהיא חלק מחתימת שם הפייטן 'פינחס', ואולי חסרה שם תיבה וצריך להיות: 'חיבוב יבוב' או כעין זה, והמעתיק השמיט את קול היבבה, או שכוונתו 'קול היבוב' (ואף שהזכיר את האות ח' דרך האותיות ה' ח' להתחלף), ואז זה שופר או שהם קולות יבבה.

ובתקיעתא לרבי מישאל (פורסם אצל דוידזון 6) מנה קול שופר וקול, ולא מנה את קול העץ שעשה בן קטין ולא את הקטורת אבל מנה שער הגדול שנפתח וגם את קול הציר [אף שלכאורה זה אותו קול] (צורת הפיוט שמסודר לפי א' ב' משולש ובשורה השלישית בכל בית מונה קולות ומתחיל ב'קול ששון וקול שמחה וגו' וממשיך בז' קולות שעל המים ואח"כ עשר מכות ואח"כ הקולות שנשמעו עד יריחו, ובשורה הרביעית חתם את שמו 'מישאל בירבי אלסטל'), וזה לשונו בפיוט בחלק של כלי השיר:

מגילה מסיני ירשה,  
מחורב חוקה נשתלשה,  
קול חצוצרת מדוע חלושה,  
סבולה קרן משולשה.  
משולשה היום בשלישי,  
מנחילי כתב שלישי,  
קול שופר מתי תשלשי,  
שמחות כויהי ביום השלישי.

וככה יש לנו כאלו שמנו רק שופר או גם שופר וגם חצוצרות או שמנה קול יבבה וא"א לדעת לאיזה יבבה כוונתו אם לשופר אם לחצוצרות.

---

6. I. Davidson, 'Poetic Fragments from the Genizah: IX. A Palestinian Liturgy for the New Year by מישאל בירבי אלסטל החזן סו"ם', *JQR VIII* (1918), pp. 425-454

מכל מקום, מכל העניין נראה שאולי היה איזה שופר במקדש, ויש לבארו או בשופר של ראש השנה [שמבואר במשנה ר"ה (פרק ג') שיש סדר מיוחד לתקיעתו במקדש (עי"ש כז, א): "שופר של ראש השנה של יעל פשוט ופיו מצופה זהב ושתי חצוצרות מן הצדדין שופר מאריך וחצוצרות מקצרות שמצות היום בשופר"'], או בתקיעות של כל יום שהיו בשופר, וכפי שרציתי לבאר לעיל, או בתקיעת חצוצרות במקדש ונשתנה שמו לשופר כמבואר בסוכה. אולם, לפי פיוטו של הקליר, שמנה גם קול שופר וגם קול, על כרחך שהיו שניהם. ויש לבארו כמו שהתבאר לעיל, שיש פעמים שיש שופר ויש פעמים שיש חצוצרות, או שיש בשירת הלויים חצוצרות העשויות מקרן והוא השופר האמור כאן. וכעין זה הוזכר החליל, שהוא לליווי השירה והצלצל שגם היה מכלי השיר.

#### ד. השתחויה בעת תקיעת חצוצרות

יש לעיין האם יש צורה של השתחויה בעת שיר או בעת תקיעות. הפסוק בדברי הימים (ב' כט, כז-כח) מתאר את חנוכת המקדש בימי חזקיהו אחרי שפסקה העבודה בימי אחז, ובכלל הדברים נאמר שבזמן התקיעה בחצוצרות ושיר ה' כל העם השתחוו:

ויאמר חזקיהו להעלות העלה להמזבח ובעת החל העולה החל שיר ה' והחצוצרות ועל ידי כלי דויד מלך ישראל. וכל הקהל משתחוים והשיר משורר והחצוצרות מחצצרים מחצרים הכל עד לכלות העלה.

ובחנוכת הבית של שלמה המלך נאמר<sup>7</sup> (דברי הימים ב' ה' יג-יד):

ויהי כאחד למחצצרים למחצרים ולמשררים להשמיע קול אחד להלל ולהדות לה' וכהרים קול בחצוצרות ובמצלתים ובכלי השיר ובהלל לה' כי טוב כי לעולם חסדו והבית מלא ענן בית ה'.

ואח"כ מובאת באריכות כל תפילת שלמה, ואחריה נאמר (דברי הימים ב' ז' ב-ג):

ולא יכלו הכהנים לבוא אל בית ה' כי מלא כבוד ה' את בית ה'. וכל בני ישראל ראים ברדת האש וכבוד ה' על הבית ויכרעו אפים ארצה על הרצפה וישתחוו והודות לה' כי טוב כי לעולם חסדו.

7. חשוב לציין שבפרקים המקבילים בספר מלכים (מלכים א' פרק ח') חסר מדברי הימים פסוקים יא-יד שעסוקים בעניין השירה במקדש שאין ממנה כלום בדברי הימים, ושם רק שלמה כורע לפני ה' ואח"כ מברך את העם ולא מוזכר כלל השתחוית העם, ואולי זה קשור לכל עניין השיר שכתוב רק בדברי הימים.



נראה שפסוקים אלו הם המשך לפסוקים שלפני תפילת שלמה, ואחרי שהיה קול חצוצרות וכלי שיר להודות לה' נפלו כל העם והשתחוו, וממילא זו ההשתחויה היתה גם בעת שירה ותקיעה.<sup>8</sup>

ולהבדיל, יש לציין לדברים הכתובים בספר דניאל (ג, ה-ז):

בְּעֵדָנָא דִּי תִשְׁמְעוּן קָל קַרְנָא מְשֻׁרוּקִיתָא קְתְרוּס סַבְכָּא פְּסַנְטְרִין סוּמְפְּנִיָּה וְכָל זְנִי  
זְמַרְא תְּפִלוּן וְתִסְגְּדוּן לְצֻלְם דְּהֶבֶא דִּי הֶקִים נְבוּכַדְנֶצַּר מֶלֶכָּא: וּמִן דִּי לֹא יִפֹּל וְיִסְגֹּד  
בְּהַ שְׁעֵתָא יִתְרַמָּא לְגוּא אַתּוּן נִרְא יִקְדָּתָא: כָּל קָבַל דְּנָה בְּהַ זְמַנָּא כְּדִי שְׁמַעִין כָּל  
עַמְמִיָּא קָל קַרְנָא מְשֻׁרוּקִיתָא קְתְרוּס שְׁבַכָּא פְּסַנְטְרִין וְכָל זְנִי זְמַרְא נְפִלִין כָּל  
עַמְמִיָּא אַמְיָּא וְלִשְׁנֵיָּא סְגְדִין לְצֻלְם דְּהֶבֶא דִּי הֶקִים נְבוּכַדְנֶצַּר מֶלֶכָּא:

וגם שם, לעבודה זרה, היה הסדר שבעת השיר והתקיעות כל העם השתחוו.

במשנה בסוף תמיד "ודברו הלויים בשיר הגיעו לפרק תקעו והשתחוו העם על כל פרק תקיעה ועל כל תקיעה השתחויה" רואים כאן במשנה סדר של שירה עם תקיעות והשתחויה ונראה שזה חלק מתיקון השירה שכל העם משתחוים בעת התקיעה, [ויל"ע אם העיקר הוא השתחויה בעת השיר או בעת התקיעות, ונפקא מינה לתקיעות של ראש השנה שהיו במקדש, האם יש בהן סדר של השתחויה<sup>9</sup>], ומ"מ רואים חיבור בין השיר התקיעות וההשתחויה.

## ה. חצוצרות של זהב בהקהל

נאמר בתוספתא (סוטה פרק ז) בנוגע לקריאה בהקהל:

כהנים [עומדים] בגדרים ובפרצות וחצוצרות של זהב בידיהם, תוקעין ומריעין ותוקעין. כל כהן שאין בידו חצוצרות, אומרין: דומה זה שאין כהן הוא. שכר גדול היה לאנשי ירושלים, שמשכירין חצוצרות בדינר זהב.

ובספרי (בהעלותך, פיסקא עה; וכעין זה בירושלמי יומא א, א) נאמר:

8. אמנם עי' בהמשך (דברי הימים ב' ז' ו): "וְהִתְקַנְּנוּ עַל מְשֻׁרוֹתָם עֹמְדִים וְהִלְוִים בְּכָלִי שִׁיר יְיָ אֲשֶׁר עָשָׂה דָוִד הַמֶּלֶךְ לַהֲדוֹת לַיהוָה כִּי לְעוֹלָם חֲסִדוֹ בְּהִלָּל דָּוִד בְּיָדָם וְהִתְקַנְּנוּ מַחְצְרִים נְגִדָם וְכָל יִשְׂרָאֵל עֹמְדִים". ושם הוא בעת הקרבת הקרבנות ולכן העם היו עסוקים בזה ולא בהשתחויה
9. בדברי הגאונים לתענית (עי' אוצר הגאונים תענית עמ' 23) מבוא שמשתחוים שם בין ברכה לברכה ואולי זה בגלל שתוקעין על כל ברכה וברכה ובתוך הדברים אין בזה הכרח כי זה מוזכר שם תוך כדי התחנונים שאומר הש"צ בין ברכה לברכה רק יתכן ששורש ההשתחויה שם זה בגלל התקיעות, וטעם העניין מבואר בירושלמי (שביעית א' ה', ע"ז ד' א') שיש סדר השתחויה של תענית אבל אין שם ראייה אם הוא תוך התפילה או אחריה, וגם בבבלי (מגילה כב.) נראה שיש נפילת אפיים מיוחדת בתענית ושם זה לכאורה אחרי קריאת התורה אבל יתכן שמדובר בתפילת המנחה או נעילה שהקריאה לפני זה וכמבואר במגילה (ל:) שתחילה קורין בתורה ואחר כך מתחנונים.

הכהנים בין תמימים בין בעלי מומים, דברי ר' טרפון. ר' עקיבא אומר: תמימים ולא בעלי מומים... א"ל רבי טרפון: עד מתי מגבב ומביא עלינו, עקיבא, איני יכול לסבול! אקפח את בניי אם לא ראיתי שמעון אחי אימא שהיה חגר ברגלו אחת, שהיה עומד ומריע בחצוצרות. אמר לו: הין רכי, שמא בהקהל ראית, שבעלי מומין כשרין בהקהל וביום הכיפורים וביובל. א"ל: העבודה שלא בידיה. אשריך אברהם אבינו שיצא מחלצין עקיבא. טרפון ראה ושכח, עקיבא דורש מעצמו ומסכים להלכה. הא כל הפורש ממך כפורש מחייך!

והנה, אם בעלי מומין כשרים בתעניות (זה לכאורה פשט הספרי: 'וביום הכיפורים וביובל'), והשוו את זה להקהל, אם כן נראה שגם חצוצרות משאר מינים יש להכשיר, והרי על טעות זו של רבי טרפון אמרו שם בתוספתא "בו ביום ראה ר' טרפון חיגר עומד ומתריע בחצוצרות, משם אמרו חיגר תוקע במקדש".

ולכאורה לדברי רבינו יהודה (תוס' ע"ז מז, א ד"ה קרניה, הובא לעיל) אז כשרה גם חצוצרה מקרני בהמה, ואם כן יש לתמוה על מה שנאמר לעיל, שאם כן אין הבדל בין השופר של ר"ה לחצוצרות שסביבו, ואם כן, לכאורה יש לחלק בין חצוצרות של שאר מינים לחצוצרות של מתכת שאינה כסף, שחצוצרות של מקדש הן דווקא מכסף, ושאר חצוצרות יכולות להיות משאר מינים, ובלבד שיהיו של מתכת (ולכאורה חילוק כזה יש למצוא לו פסוק ובשלמא במקדש מצאנו דין כלי שרת של מתכת אבל בגבולין לא מצאנו כזו הלכה), וצ"ע.

והרמב"ם (חגיגה ג, ד) כתב: "כיצד הוא קורא? תוקעין בחצוצרות בכל ירושלים, כדי להקהיל את העם". ולא נתבאר מדבריו אם תקיעה זו היא דאורייתא מדין (במדבר י, ז) 'ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו', ולכן הזכיר רק תקיעה, או שזו רק דרך להודיע. ובתוספתא אמרו שתוקעין תר"ת, ולא כמו שכתב הרמב"ם. אמנם נראה מהירושלמי שהתקיעה היא מסדר הקריאה וכלשון הרמב"ם, שכן בירושלמי (מגילה א, ב) שאלו למה לא יעשו הקהל בשבת, וענו: "ר' בא בריה דר' חייא בר בא אמר: מפני התקיעה". ואם התקיעות אינן חובה, מתבקש שיבטלו אותן כשחל בשבת (ואולי חששו כיון שכל שנה תוקעין ובתוספתא רואים שהכהנים הקפידו על התקיעה שחששו שלא יוציאו לעז על כהונתם, כלשון שצוטטה לעיל: "כל כהן שאין בידו חצוצרות, אומרין: דומה זה שאין כהן", לכן יש חשש שיהיו כהנים שיתקעו ויעבירו השופר ד' אמות ברשות הרבים, וצ"ע), וברמב"ם (שם ג, ז) העתיק טעם זה: "יום הקהל שחל להיות בשבת מאחרין אותו לאחר השבת, מפני תקיעת החצוצרות והתחינות שאינן דוחין את השבת", ובראב"ד שם העתיק את הטעם השני שבירושלמי, מפני הבימה, עי"ש.

והנה, אם תקיעת הקהל היא דאורייתא, ובכל זאת מכיון שאינה חובה במקדש לכן אין דין דווקא מכסף – אם כן לכאורה גם בגבולין אין דין חצוצרות מכסף דווקא, ולכאורה אף

קִרְן של בהמה תוכשר לחצוצרות. אמנם בגמ' (ר"ה כז, א), בעניין שופר של תעניות שפיו מצופה כסף, אמרו שכל כינופיא דכסף הוא, עי"ש. ועוד, שלכאורה אם גם חצוצרת קִרְן כשרה, כדעת רבינו יהודה, אזי לא ברור מה ההבדל בין שופר של יעל לחצוצרות, ששניהם קִרְן ארוכה וישרה (ואולי יש איזו צורה לחצוצרות, מלבד קִרְן ארוכה, וצ"ע). על כן נראה שבתלמוד הבבלי לא סברו כדברי התוספתא, אלא הכשירו רק חצוצרות כסף, ולשום תקיעה אינו מועיל לתקוע בחצוצרות מקִרְן. ודברי התוספתא מוקשים שלא מובן מה הטעם לעשות לכל כהן חצוצרה של זהב, והיה להם לעשות כל אחד כרצונו, והרי זהב הוא יקר מאוד, והתורה חסה על ממונם של ישראל. ובשלמא אם היה דין דווקא של זהב, ניחא, אבל לכו"ע אפשר בשל כסף, ולדברי רבינו יהודה אף של קִרְן כשר.

ואולי יש ללמוד בתוספתא פשוט אחר, שלא חומר הגלם שממנו נעשו החצוצרות היה זהב, אלא מחיר החצוצרות היה דינר זהב, כמבואר בהמשך. וביאור זה מסתבר ע"פ כל הראשונים (מלבד רבינו יהודה) שכתבו שתוקעין בחצוצרות של כסף בגבולין, ולא הביאו אפילו בשעת הדחק אפשרות אחרת, וע"כ ס"ל שזה לעיכובא. ואם כן, או שסברו שהבבלי לא סבור כתוספתא, והיא ברייתא דחוויה, או שביארו שהזהב מתאר מחיר. ואחר כתבי אלו הדברים, מצאתי בתפארת ישראל (יכין, סוכה פרק ה' אות לב) ששם כתב את הביאור הזה.

### ו. תקיעה בחצוצרות בעת צרה

מלבד מצוות חצוצרות במקדש של קרבנות, יש מצוות חצוצרות נוספת "וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצר אתכם והרעתם בחצוצרת ונזכרתם לפני ה' א-להיכם ונושעתם מאיביכם"<sup>10</sup>. ובמקדש קיימו מצווה זו בדרך של שופר עם חצוצרות, כמבואר במשנה בר"ה (פרק ג):

---

10. מצווה זו נוהגת בפשטות בין במקדש ובין בגבולין רק אדון כאן בעיקר במצוותו במקדש ועמו קצת דברים הנוגעים לגבולין, כתוב בספרי (בהעלותך פיסקא עו): "רבי עקיבא אומר וכי חצוצרות מזכירות [והלא דמים מזכירים] אלא שאם יכולים להריע ולא הריעו מעלה אני עליהם כאלו לא הוזכרו לפני המקום", והרמב"ם (הלכות תעניות פרק א') כתב: "מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על הצבור, שנאמר על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות, כלומר כל דבר שייצר לכם כגון בצורת ודבר וארבה וכיוצא בהן זעקו עליהן והריעו, ודבר זה מדרכי התשובה הוא וכו' ומדברי סופרים להתענות על כל צרה שתבוא על הצבור עד שירוחמו מן השמים ובימי התעניות האלו זעקין בתפלות ומתחננים ומריעין בחצוצרות בלבד, אמנם בירושלמי (ר"ה ג, ד) נאמר: "א"ר יונה כדי שיכופו את לבם בתפלה קומי ריב"ל תקעין בתעניתא רבי יוסה בעי ויתקעון קומי בחצוצרתא ולא שמיע דתני חצוצרות במקדש אין חצוצרות בגבולין", והאחרונים (עי' מג"א ופמ"ג ועוד בריש סי' תקע"ו) דנו למה לא נוהגים כן היום, וחלק מיישבים דברים שהם הסבר למה אין תקיעות לא בחצוצרות ולא בשופר וחלק זה על השאלה למה לא חצוצרות אבל לפי דרכם יש לתקוע בשופר.

שופר של ראש השנה של יעל פשוט, ופיו מצופה זהב, ושתי חצוצרות מן הצדדין. שופר מאריך וחצוצרות מקצרות, שמצות היום בשופר. ובתעניות בשל זכרים כפופין, ופיהן מצופה כסף, ושתי חצוצרות באמצע. שופר מקצר וחצוצרות מאריכות, שמצות היום בחצוצרות.

וטעם העניין מבואר בגמ' (ר"ה כז ע"א): "אמר רבא ואיתימא רבי יהושע בן לוי מאי קראה דכתיב בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה' לפני המלך ה' הוא דבעינן חצוצרות וקול שופר אבל בעלמא לא".

והנה, נתבאר לעיל שצריך דווקא חצוצרות של כסף וזה לעיכובא, ועתה יש לעיין האם צריך דווקא כהנים שיתקעו בחצוצרות. הרמב"ן (תענית טו ע"א) כתב שאם אין שם שני כהנים די בכהן אחד, ואין אין כהנים אפשר לויים וישראלים (ובקובץ שיטות קמאי הביא כן בשם ספר השולחן וחייושי תלמיד הרמב"ן), ובספרי (בהעלותך פיסקא עה) ובירושלמי (יומא א, א; הוריות ג, ב) לכאורה נחלקו רק לגבי אם צריך תמימין בתקיעת ההקהל, ומשמע שחובה על כהנים, וכן מוכח בתוספתא (סוטה פרק ז הנ"ל): "כל כהן שאין בידו חצוצרות, אומרין: דומה זה שאין כהן", ומשמע שזו מצוות הכהנים. ורש"י (במדבר י, ח) כתב "ובני אהרן יתקעו במקראות ובמסעות הללו", ולכאורה נראה שדייק שכל דין כהנים הוא רק על הפרשה שלמעלה ממנו, אבל לדורות אין צריך דווקא כהנים, ואולם לעיל ראינו שבתקיעת הקרבנות חייבים כהנים, ואם כן אי אפשר לפרש כן.

בדברי הראב"ד (בהשגות על הרי"ף ר"ה ו ע"א) נראה שבגבולין רק כהנים תוקעין בחצוצרות, אבל בשופרות אין צריך דווקא כהנים, ואילו במקדש צריך כהנים גם בשופרות. והרמב"ם (הלכות תעניות ד, טו) לא הזכיר להדיא שצריך כהנים, אלא כתב את הדין שחזן הכנסת אומר להם תקעו הכהנים תקעו. החינוך (מצווה שפד) כתב שהמצווה רק על הכהנים, ונראה מדבריו שאין מצווה ללויים כלל, בין במקדש ובין בעת צרה, וכן בקרן אורה (תענית טז ע"ב) כתב שמפשוטות הפסוקים ודאי תקיעה בכהנים, ובמור וקציעה (ס' תקעו) אף כתב שזה הטעם לכך שאין תוקעין בזמן הזה, כי צריך כהנים מיוחדים (וקצת תמוה דמאי שנא מברכת כהנים ושאר מצוות שסומכים על החזקה שלנו, מ"מ ברור בדבריו שנקט דבעינן דווקא כהנים), והנה סתם המשנה 'תקעו הכהנים', 'הריעו בני אהרן',<sup>11</sup> משמע שדווקא צריך כהנים. וצ"ע.

במשנה (ערכין פרק ב) מבואר שאין פוחתים משתי חצוצרות ומוסיפין עד לעולם, ובגמ' (שם יג ע"ב) אמרו שהשיעור הוא עד מאה ועשרים, ולמדוהו מן המקרא, ולכאורה

11. שינוי הלשון בין תקיעה לתרועה עיי' גבורת ארי (תענית טו ע"ב) שמשנה הנוסח להשוות ביניהם, וברש"ש (שם טז ע"ב) תמה עליו שהנוסח הוא כזה אבל מ"מ לא יישב הנוסח, ונראה לי שנקט לשון המקרא (במדבר י, ז-ח) "ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו ובני אהרן הכהנים יתקעו", שסמך לשון תרועה לבני אהרן ותקיעה לכהנים וצ"ע.

הוא הדין בתקיעת תעניות שאין פוחתים משתי חצוצרות. וברמב"ן שהובא לעיל מבואר שאם אין שני כהנים אפשר כהן אחד, ויש לעיין האם זה לשיטתו שגם לא צריך דווקא כהנים, או שגם לשאר הראשונים, ומה שאמרו "אין פוחתין", הכוונה שצריך שיהיו שני כהנים, אבל אם אין שנים לא יבטלו לגמרי את התקיעה אלא יתקעו לפחות באחד.

ונראה להוכיח מהגמ' (סוכה נג ע"ב; וכן ערכין י ע"א) שבדיעבד יתקע גם כהן אחד, וז"ל הגמ':

מתניתין דלא כרבי יהודה, דתניא: רבי יהודה אומר: הפוחת לא יפחות משבע, והמוסיף לא יוסיף על שש עשרה. במאי קא מיפלגי? רבי יהודה סבר: תקיעה תרועה תקיעה, אחת היא; ורבנן סברי: תקיעה לחוד ותרועה לחוד וכו'. ורבנן מאי טעמייהו? דכתיב: 'ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו', ואי סלקא דעתך תקיעה תרועה אחת היא, אמר רחמנא פלגא דמצוה עביד ופלגא לא עביד? ורבי יהודה, ההוא לסימנא בעלמא הוא דאתא. ורבנן, סימנא הוא ורחמנא שויה מצוה.

מדברי חכמים ניתן להבין שכשיש ציווי מסויים זה סימן לכך שיש כזו מצוה, וכיון שבקריאה לנשיאים תקעו רק באחת, יש ראייה שכל חצוצרה היא מצווה בפני עצמה. וצ"ע.

### נספח: בעניין היחס בין הכהנים והלויים בעבודה

#### 1. עמידת כהנים ולויים אלה מול אלה בתנ"ך

לעיל הובא שחלק מדיני שירת הלויים נלמד בגמ' (ערכין יא, א) ממצוות תקיעת חצוצרות, ולכאורה כמו שנכתב שם, אז יש מצוות שירה ומצוות חצוצרות, ולא ברור איך למדין זה מזה. ונראה לי שיש בכל סדרי עבודת הלויים עניין של "וילוו עליך וישרתוך" (במדבר יח, ב), והוא מה שדרשו בגמ' (תמיד כו, ב):

תנו רבנן: 'וילוו עליך וישרתוך', בעבודתך הכתוב מדבר. אתה אומר בעבודתך הכתוב מדבר, או אינו אלא בעבודתם? כשהוא אומר: 'וילוו עליך וישרתוך' כליז ולכל עבודתך, הרי בעבודתם אמור. הא מה אני מקיים 'וילוו עליך וישרתוך'? בעבודתך הכתוב מדבר. הא כיצד, כהנים שומרים מלמעלה ולויים מלמטה.

נראה שיש עניין שבין בעבודת הלויים ובין בעבודת הכהנים הקשורה ללויים, יהיה חיבור ביניהם והם יעמדו זה מול זה, וזה מבואר במקראות בימי דוד המלך (דברי הימים א' טז, ה-ו):

אָסַף הָרֹאשׁ וּמִשְׁנֵהוּ זְכָרְיָה וְעִיָּאל וְשִׁמְיָרְמוֹת וַיְחִיָּאל וּמִתְתִּיָּה וְאַלְיָאֵב וּבְנֵיהֶם  
וְעֵבֶד אָדָם וַיַּעֲיָאל בְּכָלֵי נְבָלִים וּבְכַנּוֹת וְאָסַף בְּמִצְלֹתֵיהֶם מִשְׁמִיעַ: וּבְנֵיהֶם וַיְחַזְיָאל  
הַכֹּהֲנִים בְּחֻצְרוֹת תְּמִיד לְפָנֵי אַרְוֶן בְּרִית הָאֱלֹהִים:

שלמה המלך, בחנוכת הבית, סידר זה העניין שעומדים זה כנגד זה (דברי הימים ב' ה, יב-יג):

והלויים המשררים לכלם לאסף להימן לידתון ולבניהם ולאחיהם מלכשים בון במצלתים ובנבלים וכנרות עמדים מזרח למזבח ועמם כהנים למאה ועשרים מחצרים בחצרות: ויהי כאחד למחצרים ולמשררים להשמיע קול אחד להלל ולהדות לה' וכהרים קול בחצרות ובמצלתים ובכלי השיר ובהלל לה' כי טוב כי לעולם חסדו והבית מלא ענן בית ה':

וגם חזקיהו סדר אותם זה כנגד זה (דברי הימים ב' כט' כו-כח):

ויעמדו הלויים בכלי דויד והכהנים בחצרות: ויאמר חזקיהו להעלות העלה להמזבח ובעת החל העולה החל שיר ה' והחצרות ועל ידי כלי דויד מלך ישראל: וכל הקהל משתחוים והשיר משורר והחצרות מחצרים הכל עד לכלות העלה:

וכן בתחילת בית שני (עזרא ג, י): "זיסדו הבנים את היכל ה' ויעמדו הכהנים מלבשים בחצרות והלויים בני אסף במצלתים להלל את ה' על ידי דויד מלך ישראל". וכן בחנוכת חומת ירושלים (נחמיה יב, לה-לו): "ומבני הכהנים בחצרות זכריה בן יונתן בן שמעיה בן מתניה בן מיכיה בן זכור בן אסף: ואחיו שמעיה ועזראל מללי גללי מעי נתנאל ויהודה חנני בכלי שיר דויד איש האלהים ועזרא הסופר לפניהם".

## 2. התקיעה בחצוצרות – עבודה של הכהנים

והנה למאן דאמר עיקר שירה בפה לכאורה החצוצרות היו רק לליווי. אמנם נראה שכל המחלוקת רק לגבי חלילים, שהם סותרים את השירה בפה, כי המחלל בפיו אינו יכול לשיר בפה באותו זמן, אבל בשאר כלים (כינורות ונבלים ומצלתים וצלצל) הלוי המשורר יכול לשיר בפה יחד עם הנגינה בכלי. ולגבי חצוצרות, ודאי זה עיקר השירה וזו עבודת הכהנים, וכמבואר בספרי (בהעלותך פ"קא עה, וכעין זה בירושלמי יומא א, א) שצריך כהנים תמימים, ועל כרחך שזה עבודה. ויש לעיין למה לא הוזכרה התקיעה בחצוצרות בין ט"ו העבודות של רבי שמעון (מנחות יח ע"ב; חולין קלב ע"ב). וכן יש לעיין לגבי עבודת השוערים שלא הוזכרה שם, ונראה שכיון שמדובר בעבודות שמשותפות ללויים, וכמבואר כאן, אז לא הוזכרו בין העבודות המיוחדות לכהנים בלבד.

## 3. פתיחת שערי ההיכל נעשתה על ידי הכהנים, והלויים פתחו את שאר השערים

נאמר במשנה (תמיד ג, ו-ז):

מי שזכה בדישון מזבח הפנימי והמנורה, היו מקדימין וארבעה כלים בידם: הטני והכוז ושתי מפתחות וכו'. בא לו לפשפש הצפוני וכו', נטל את המפתח ופתח את הפשפש. נכנס לתא, ומן התא אל ההיכל, עד שהוא מגיע לשער הגדול. הגיע לשער הגדול, העביר את הנגר ואת הפותחות ופתחו.

מבואר שבאים שני כהנים ובידם שתי מפתחות, ואז כהן אחד פותח את השער של הפשפש ומשם נכנס להיכל ופותח את שער ההיכל. וביאר הרע"ב (שם, ו): "והיה הכהן הרוצה ליכנס מכניס אמת ידו בחור שבכותל עד בית השחי שלו, ופותח בידו דרך פנים", הרי שכתב להדיא שהפותח הוא כהן. כן פירש גם רבינו שמעיה (מסכת מדות פרק '), ולכאורה הוא דבר פשוט, שהרי ללוי אסור להיכנס לפנים מעזרת כהנים, כמבואר להדיא במשנה (כלים פרק א'), וכן עולה בפשטות מלשון המשנה שלנו שנכנסים רק שני כהנים, ולא כתוב שנכנס עמהם לוי, וכן מבואר בגמרא (עירובין קה ע"א) שאפילו להוציא את הטומאה אסור ללוי להיכנס לשם אלא אם כן אין כהנים. ואם כן, איך יעלה על הדעת להתיר ללוי להכנס להיכל לפתיחת שערים,<sup>12</sup> אלא על כרחך שהאיסור של כהן לעבוד עבודת הלויים (ערכין י ע"ב ורמב"ם פ"ג מכלי המקדש ה"ט כתב שהוא רק בלאו ועיי' ראב"ד שם; ושם שלוי משורר שהלך להיות שוער הוא במיתה או באזהרה, עי"ש המח', וכן אם מותר לסייע עי"ש) לא נאמר אלא בעבודות המיועדות ללוי בלבד, אבל יש שערים שעליהם ממונים הכהנים, דהיינו ג' השערים שבהם הכהנים שומרים, וכן שער ההיכל שרק כהנים נכנסים בו, ואסור ללוי להיכנס מבין האולם ולמזבח – אז דווקא הכהן ממונה עליו ולא הלוי. ולא הוצרך אף אחד מהמפרשים לדון בדבר זה, כי כך היה ברור לכולם. ובשיטה מקובצת (בהגהות בערכין שם) הביא בשם תוספות הרא"ש שתמה על הגמ' שם מגמ' ערוכה בסוף סוכה שבה נאמר משמר הנכנס מקבל ב' חלות נוספת לר' יהודה בשכר הגפת דלתות, ותיירץ שמדובר בדלתות ההיכל, עי"ש. מ"מ, היה ברור לו שדלתות ההיכל נפתחות ונסגרות ע"י כהנים, ואף הוכיח זאת מסוגיית סוכה, וממילא הדבר ברור להלכה שרק כהנים פותחים וסוגרים את הדלתות ההיכל ואין ללויים קשר לזה. וביותר נראה שלוי שפתח או סגר דלתות ההיכל עבר בשני לאוין: איסור כניסה להיכל ואיסור לעבוד בעבודת הכהנים, שזה מצוות 'שוער' של הכהנים.

#### 4. מסקנת הדברים

בכל עבודת לויים יש חיבור לכהנים – שמירת לויים בכ"א מקומות ועמהם הכהנים בג' מקומות, נעילת שערים ופתיחתן ע"י הלויים בכ"א שערים והכהנים וג' מקומות שהם שומרים ובשערי ההיכל, ושירת הלויים בכל כלי שיר והכהנים מחצרים בחצוצרות.

12. אמנם בתפארת ישראל (תמיד ג' ז' אות מט) כתב שאסור לכהן להיות שוער ושלח לגמרא בערכין וחיידש ע"פ זה שכהן ששוער הוא בלאו או במיתה, אבל דבריו תמוהים שהרי בכד' מקומות הלויים שומרים וג' מתוכם הכהנים שומרים וא"כ כהן יכול להיות שוער ואין לחלק בין שוער לשומר שזה תפקיד השומר בפתח להיות השוער שהוא יושב בשער, ומבואר במשנה בתמיד (פרק א) הממונה בא ודופק עליהם והם פותחים לו והיו כהנים בפנים, (אמנם זה שזקני בית אב ישנים עם המפתחות אינו ראייה שבתוספתא (כלים ב, יד) חילק בין הממונה על המפתחות לממונה על נעילת שערים).





הרב אברהם נחשון (קופרמן)

## הסתמכות על דעת יחיד והכרעת מחלוקות המעכבות את חידוש עבודת הקרבנות<sup>1</sup>

- א. פתיחה
- ב. סמיכה על יחיד בשעת הדחק: באלו מחלוקות?
1. ראב"ה, אור זרוע והגהות אשרי
  2. רשב"א
  3. ראב"ד
  4. ר"ן, רשב"ץ ורשב"ש
  5. הריב"ש
  6. סמיכה על יחיד בשעת הדחק באיסורי תורה
  - ג. קושיות הש"ך ויישובן
  - ד. מהי 'שעת הדחק'?
    1. שעת הדחק ביחס לאילו תחומים?
    2. שעת הדחק והפסד מרובה
    3. שעת הדחק הגדולה וצורך מצווה ויחסם להפסד מרובה
    - ה. מצבים שבהם ייתכן שהש"ך יסמוך על יחיד

בדאורייתא

    1. דעת הרא"ה דוק

2. דעת הרב מסקין - הרוב מודה ליחיד בשעת דחק גדולה

3. צמח צדק - שני יחידים מול רוב

ו. שיטות המצמצמות את הכלל

    1. ב"ח - קטן וגדול
    2. שיטת החזון איש המצמצמת ביותר את הכלל
    3. הסתייגות ה'גט פשוט' - יראת הוראה
    - ז. הלכתא למשיחא
    - ח. פסק ההלכה והכרעת מחלוקות המעכבות את חידוש עבודת הקרבנות
      1. מניעת קיום מצוות המקדש - שעת הדחק
      2. צדדים לומר שגם הר"ן והתשב"ץ יסכימו לסמוך על יחיד בענייני המקדש
      3. יישוב להסתייגות ה'גט פשוט'

ט. סיכום

י. נספח: הסתמכות על שיטת יחיד בשעת הדחק במחלוקת תנאים

### א. פתיחה

אנו מאמינים, יודעים וממתינים שבהר הבית יבנה מזבח; הכהנים יקריבו בו קרבנות; ובית המקדש השלישי והאחרון קום יקום. הרמב"ם (הלכות בית הבחירה ב, ד) פוסק כדברי הגמרא (זבחים סב ע"א), שניתן להקריב קרבנות גם לפני הקמת בית המקדש. בניין המזבח, הקרבת הקרבנות ובניין בית המקדש מחייבים הכרעות הלכתיות במחלוקות שונות. האם ניתן יהיה להכריע במחלוקות אלו? ואם כן, כיצד?

1. המאמר הינו פרק אחד מהספר 'אברהם יגל: שו"ת - בירורי עניינים - וחקרי הלכות', שבע"ה עתיד להתפרסם. תודה לעורך הרב הראל דביר שליט"א, ולבני הרב אלעזר נחשון שליט"א, על הערותיהם המחכימות.

ישנן תהליכי גאולה ניסיים, שמתוכם יתכן שיווצרו פתרונות לפסיקה הלכתית. למשל בבוא אליהו הנביא, שהוא תלמיד חכם סמוך;<sup>1</sup> תחיית המתים לצדיקים, שלפי חלק מהראשונים תתרחש בימות המשיח, לפני תחיית המתים הכללית;<sup>2</sup> חידוש הנבואה ופסיקת הלכה על פיה, לשיטת התוספות,<sup>3</sup> ועוד.

כרגע נובעת המניעה מהקרבת קרבנות בהר הבית מבעיות מדיניות מול אומות העולם; מבעיות פוליטיות בתוך עם ישראל; מבעיות רוחניות הקשורות לדרגתו של עם ישראל ולכמיהתו למקדש ולקרבנות; ומשאלות הלכתיות לא פתורות.

יתכן שבסייעתא דשמיא, ולפחות בשלב הראשון – ללא שינויים מגדרי הטבע, תיפתרנה הבעיות הרוחניות, והמדיניות החיצוניות; כמו כן ייעלמו בדרך זו או אחרת הבעיות הפוליטיות הפנימיות, ויווצרו תנאים מתאימים לחידוש העבודה ולבניין בית המקדש. אם וכאשר תתאפשר בפועל הקמת מזבח או מקדש – תעמודנה בפנינו השאלות ההלכתיות, המחלוקות והספקות שעדיין לא נפתרו. האם ניתן יהיה להתמודד עם אתגר זה?

במאמר זה נציע דרך עקרונית לפסיקה הלכתית בנושאים שעדיין לא זכינו בהם לפסיקה זו. נתחיל בביאור דין סמיכה על שיטת יחיד בשעת הדחק, ובהמשך נציע על פי זה דרך לפסיקה במחלוקות שונות בדיני דרבנן ובדיני תורה; במחלוקת בין רבים לבין יחיד; מחלוקת בין רבים לבין שנים; ומחלוקת בין שיטות יחיד שונות. ויהי רצון שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

## **ב. סמיכה על יחיד בשעת הדחק: באלו מחלוקות? דאורייתא מול דרבנן; תנאים ואמוראים מול פוסקים**

הגמרא (נידה ט ע"ב) מביאה מחלוקת רבי אליעזר וחכמים, וכותבת שהלכה לחומרא כדברי חכמים שהם הרבים, אך בשעת הדחק ניתן לפסוק ולהקל כרבי אליעזר. המדובר שם הוא באשה נידה שנגעה בטהרות לפני שפירסה נידה, ומדרבנן גזרו עליה לטמא למפרע מעת לעת. לדעת רבי אליעזר אם היתה מסולקת דמים במשך שלוש עונות – דייה שעתה, ואינה מטמאה למפרע. וחכמים חולקים ומטמאים.

---

1. בית אלוקים למבי"ט, שער היסודות פרק ס'.

2. ריטב"א ראש השנה ט"ז: ד"ה שנאמר ורבים; ספר העיקרים, ר' יוסף אלבן, מאמר ד' פרק ל'.

3. ב"מ נ"ט: ד"ה לא בשמים. הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשנה, מהדורת הרב ישילת ירושלים תשנ"ו, עמ' כ"ט. ויש אומרים שבנוגע לבירור מציאות ניתן לברר על פי נבואה, ראו שם הגדולים לחיד"א, מערכת הגדולים אות י' סעיף רכ"ד, ערך רבינו יעקב החסיד בהערה, ובדבריו ברכי יוסף או"ח ל"ב סעיף ד' דין י"ב; ובשו"ת חת"ס או"ח סי' ר"ח.

## הסתמכות על דעת יחיד והכרעת מחלוקות המעכבות את חידוש עבודת הקרבנות

הש"ך<sup>4</sup> לומד מסוגיה זו שדווקא בדיני דרבנן ניתן לסמוך בשעת הדחק על שיטת יחיד להקל ולא בדיני תורה. חלוקים על שיטתו הב"ח (קונטרס או"ה בסוף יו"ד) והט"ז (יו"ד רצג, ד), וסוברים שגם בדיני תורה ניתן לסמוך להקל כשיטת יחיד בשעת הדחק. הרשב"ש מסתפק בדבר. דיון נוסף הוא השאלה: האם ניתן לסמוך על שיטת היחיד בשעת הדחק נאמר גם בשיטות התנאים והאמוראים או רק בגאונים, בראשונים ובאחרונים. לשני הדיונים יש התייחסות כבר בראשונים. להלן נסקור בקצרה את המקורות והשיטות בעניינים אלו.

### 1. ראבי"ה, אור זרוע והגהות אשרי

הראבי"ה (ב, תרצד ד"ה והיכר; תשובות סי' תתקעג ד"ה אכן כן) מכשיר בשעת הדחק ארבעת המינים שאינם הדר, וגם הפסולים מסיבות נוספות, כשאינן מצויים ארבעה מינים כשרים. הוא כותב שבמקום שלא הוכרעה ההלכה במפורש, אפילו אם נחלקו יחיד ורבים בדיני תורה, ואפילו תנאים ואמוראים – ניתן בשעת הדחק לסמוך על שיטת היחיד.

האור זרוע (א, שכח; ב, שו), מקבל את דברי רבו הראבי"ה בנוגע לארבעת המינים, ומוסיף להתיר אכילת חדש בחוץ לארץ על פי אותו עיקרון. גם לדעתו, ניתן לסמוך בדיני תורה בשעת הדחק על שיטת יחיד, כשלא הוכרעה ההלכה, ולא רק בגאונים ובראשונים, אלא גם בתנאים ובאמוראים. דבריו הובאו בהסכמה בהגהות אשרי (סוכה ג, יד).<sup>5</sup>

### 2. רשב"א

בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' רנג) כתב:

תחלת כל דבר אומר, שאין אומרים כדאי הוא פלוני לסמוך עליו בזמן שיש גדול ממנו בחכמה ובמנין. דהלכה פסוקה היא דהולכין אחר הגדול בחכמה ובמנין.

ואפילו בשעת הדחק אין סומכין על הקטן בחכמה ובמנין, וכן במקום מחלוקת יחיד ורבים, אלא אם כן שעת הדחק שיש בו הפסד מרובה או כיוצא בזה.

הרשב"ש (שם), הב"ח והט"ז (שם) דייקו, שמכיוון שהוא לא חילק בין דאורייתא לדרבנן, דעתו היא שניתן לסמוך על היחיד בשעת הדחק, גם בדיני תורה.

### 3. ראב"ד

נאמר במשנה (עדויות פ"א מ"ה):

---

4. לפול בהנהגת הוראות באיסור והיתר (יו"ד סוף סי' רמ"ב); וכן בנקודות הכסף יו"ד רצ"ג.

5. היראים (סי' תכב) והמרדכי (סוכה ג, תשנ) סוברים שגם חכמים מכשירים יבש בשעת הדחק, ומדעתם אין ראייה שסומכים על היחיד בשעת הדחק.

למה מזכירין דברי היחיד בין המרובין הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין?  
שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו.

ובתוספתא (עדויות שם ה"ד) נאמר: 'רבי יהודה אומר – לא הוזכרו דברי יחיד בין המרובין אלא שמא תיצרך להן שעה ויסמכו עליהן', והסביר הראב"ד: 'תצטרך עליהם שעה ויסמכו עליהם, דומה לזה הלשון שאין בית דין אחרון יכול לסמוך על דברי היחיד אלא בשעת הדחק' (כן הסביר את המשנה גם האור זרוע דלעיל). הראב"ד לא חילק, ומדבריו עולה שסומכים על היחיד גם בדיני תורה, וכן כתב בדעתו הגט פשוט (כלל ו'), אלא שלפי הגט פשוט סובר כן הראב"ד רק במחלוקות הפוסקים, ולא במחלוקות התנאים והאמוראים.

#### 4. ר"ן, רשב"ץ ורשב"ש

בחידושי הרשב"ץ למסכת נידה (ט ע"ב) נאמר שניתן לסמוך על שיטת יחיד בשעת הדחק רק בדיני דרבנן, ורק במחלוקת גאונים ופוסקים, ולא במחלוקת תנאים ואמוראים. הדברים בחידושי נידה הם בשם הרשב"ץ ולא דבריו המקוריים, כי נאמר שם: 'ולא נראה כן להרשב"ץ...! אף בשו"ת הרשב"ש (סי' תקיג, ההקדמה השלישית) כתב שאביו סובר את הכלל בדיני דרבנן בלבד, מבלי להזכיר את ההגבלה למחלוקות גאונים ופוסקים, ולהפך, מדבריו עולה שהכלל תקף גם בדברי האמוראים. בתשובתו ציטט הרשב"ש גם את תשובת הר"ן, שסובר שניתן לסמוך על שיטת היחיד בשעת הדחק רק בדיני דרבנן. התשובה אינה נמצאת לפנינו בשו"ת הר"ן.

הרשב"ש המשיך וכתב: 'אבל מצאתי תשובה להרשב"א ז"ל, דנראה דאפילו בדאורייתא אמרינן הכי, ולא הכריע. ואולי יש בדבריו נטייה לכיוון הרשב"א, שכן כתב: 'אבל הרשב"א...! ומצאנו שאם מביאים שיטה שניה וכותבים עליה 'אבל...! – מתכוונים לפסוק כמותה.<sup>6</sup> ואולי התנסח בעדינות בבואו לחלוק על אביו הרשב"ץ.

#### 5. הריב"ש

הגט פשוט (כלל ו) הזכיר את השיטות שהכלל תקף גם בדיני דאורייתא, ולאחר מכן ציין לשו"ת הריב"ש (סי' קמו), כראיה לשיטה זו. המדובר הוא בספרי תורה תפילין ומזוזות, שבהם רגל הקו"ף דבוקה לגגה, ובקהילתו של השואל – רוב הסת"ם היו כאלה. הריב"ש ענה לו שספרים אלו פסולים, כי לא נמצא אחד מן הראשונים שמכשיר בכך. אם היה אפילו רק אחד – ניתן היה להסתמך עליו בשעת הדחק. גם מדבריו עולה שהכלל תקף גם בדיני תורה. בהמשך הוא מוסיף, שבנוגע לתפילין ומזוזות אין זו כלל שעת הדחק, כי ניתן לקנות חדשים במחיר זול, והם יחזיקו מעמד לכל ימי חייו, ועוד יוכל להורישם לבניו אחריו.

---

6. ראו ביאורי הגר"א לאו"ח סי' ד' סע' י"ג ד"ה ולהעביר; שם סע' כ"ב ד"ה ויברך כו'; סי' ו' א' ד"ה כלומר כו'. ועוד רבים.

6. להלכה נראה שניתן לסמוך על יחיד בשעת הדחק אף באיסורי תורה הראב"ה, האור זרוע, הגהות אשרי, הרשב"א, הראב"ד והריב"ש סבורים שניתן לסמוך על היחיד גם בדיני תורה. התשב"ץ והר"ן סוברים שניתן לסמוך בשעת הדחק על היחיד רק בדיני דרבנן. והרשב"ש מביא את שתי השיטות, עם נטיה לכיוון הראב"ה וסיעתו. הרמ"א (חו"מ כה, ב) ציטט את דברי הרשב"א בלשונם, ואלה דבריו:

אבל אין סומכין על דברי קטן נגד דברי גדול ממנו בחכמה וכמנין, אפילו בשעת הדחק, אלא אם כן היה גם כן הפסד מרובה. וכן אם היה יחיד נגד רבים.

כאמור, הפוסקים דייקו מסתימת דברי הרשב"א שסומכים על היחיד גם בדיני תורה, ונראה שהדבר נכון גם בנוגע לפסק הרמ"א. ואמנם באחרונים ישנן שיטות לכאן ולכאן, ויש המביאים את שתי הגישות מבלי להכריע ביניהן, כגון הגר"ע יוסף (יביע אומר י, י"ד מג). אולם, בעקבות הרוב הברור בראשונים, ובעקבות פסק הרמ"א – נראה שלהלכה ניתן לסמוך על שיטת היחיד בשעת הדחק גם באיסורי תורה.

### ג. קושיות הש"ך ויישובן

הש"ך (לעיל הערה 5) הקשה על הב"ח ועל השיטות שסוברות שפוסקים כיחיד בשעת הדחק גם בדיני תורה שלוש קושיות:

א. הרי יחיד ורבים הלכה כרבים הוא דין דאורייתא הנלמד מ'אחרי רבים להטות', ואין מתירים דין תורה בהפסד מרובה?

ב. הרי הורגין נפשות ומחרימים ומפקירים ומאבדין ביד על פי הרוב, ויושבי עיר הנדחת נדונים על פי הרוב, ואין לך הפסד מרובה גדול מזה? ניתן להבין את דבריו בשתי אפשרויות: האחת – סנהדרין פוסקת על פי רוב דעות להרוג נפשות, להפקיר ממון, להחרים ולאבד ממון, ופוסקים אלו מפסידים ממון מרובה ואפילו נפשות. השנייה – הגמרא (סנהדרין סט ע"א) אומרת ש'הולכין בנפשות אחר הרוב'.<sup>7</sup> המדובר הוא במקרה שעד אחד אומר שפלוני רצח בשנים בחודש, והעד השני אומר – בשלושה בחודש, מקבלים את עדותם, כי רוב האנשים טועים בעיבור החודש. בנוסף – אם רוב אנשי עיר הנדחת עבדו עבודה זרה – ממונם נשרף.

ג. מקור דברי הרשב"א הוא הגמרא בנידה, ובה מדובר רק בדיני דרבנן ולא בדיני תורה.

את הקושיה הראשונה הקשה גם מהר"ם בן חביב (גט פשוט, כללים, כלל א), ותירץ שדין התורה ללכת אחרי הרוב נאמר רק כשכל החכמים בכינוס אחד, ודנים פנים אל פנים, אלו

7. יש להשוות זאת לגמרא (יומא פד ע"ב): 'לא הלכו בפקוח נפש אחר הרוב', ואין כאן המקום.

כנגד אלו. כשאנים במעמד אחד, אין מצווה מהתורה ללכת אחרי הרוב, ולכן יש מקום לסמוך על דעת היחיד בשעת הדחק. הוא מביא מקורות רבים לדבריו, ביניהם תשובה של רבי אהרן ששון בשו"ת תורת אמת (סוף סי' רז). על פי דברי הגט פשוט ניתן לתרץ גם את קושיית הש"ך השניה לפי הבנתה הראשונה: סנהדרין שיושבים בה עשרים ושלושה דיינים סמוכים דנה בדיני נפשות, ויכולה על פי רוב של שני דיינים מחייבים לפסוק מיתה, ודעת המיעוט מתבטלת. וזה דווקא משום שהם דנים אלו מול אלו, פנים אל פנים. לעומת זאת, במחלוקות ראשונים ואחרונים, או אפילו תנאים ואמוראים שלא ישבו יחד בכינוס אחד – אין דעת היחיד מתבטלת לחלוטין, ולכן בשעת הדחק ניתן להסתמך עליה.

להבנה השנייה בקושיית הש"ך ניתן להציע את התשובה הבאה: ישנם גדרים שונים לדין הליכה אחר הרוב: ישנו רוב בסנהדרין, וישנו ביטול בתערובת; בספק הלכתי ניתן ללכת אחרי רובא דאיתא קמן או אחר רובא דליתיה קמן; וישנם דיני תורה שאחד ממרכיביהם תלוי ברוב. בתורה שבעל פה נמסר שניתן לצרף לעדות קבילה שני עדים שהיה ביניהם פער של יום בתאריך, משום שרוב בני אדם עלולים לטעות בזה. זהו גדר של עדות שאינה מוכחשת. ובעיר הנידחת – משתנה הדין בין רוב אנשי העיר שעבדו עבודה זרה למיעוטם. אך אין הדבר קשור כלל לפסק הלכה ברבים ויחיד כשאנים יושבים יחד. אי-ישיבתם יחד מפקיעה את דין ההליכה על פי הרוב. הרוב צריך לנבוע מתוך מציאות מאוחדת ומשותפת, ולא להיווצר על ידי פסיקה אישית, ללא משא ומתן משותף.

באשר לקושיה השלישית, לפיה המקור בנידה הוא רק לדין דרבנן – לעיל הובאו שיטות ראשונים שונות שסוברים שההסתמכות על שיטת היחיד היא גם בדיני תורה, ועתה נוסיף מקור מהגמרא שמוזכרת בדברי הגט פשוט. בגמרא (ברכות ח ע"ב) נאמר שלרבי שמעון בר יוחאי בשם רבי עקיבא – ניתן לקרוא קריאת שמע של ערבית לאחר עלות השחר. ובדף ט'. נפסק כמותו. מוסיפה הגמרא:

אמר רבי אחא ברבי חנינא אמר רבי יהושע בן לוי: הלכה כרבי שמעון שאמר משום רבי עקיבא... כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר: הא דרבי אחא ברבי חנינא אמר רבי יהושע בן לוי, לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר. דההוא זוגא דרבנן דאשתכור בהלולא דבריה דרבי יהושע בן לוי, אתו לקמיה דרבי יהושע בן לוי, אמר: כדאי הוא רבי שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק.

בגמרא נאמר שהפסק לפי רבי שמעון הוא בשעת הדחק, ויסוד זה תקף בדין דאורייתא של מצוות קריאת שמע.<sup>8</sup> הוכחה זו הוזכרה בגט פשוט (כלל ו), ובדברי הרב יעקב הכהן

8. בגט פשוט מביא את שו"ת הרד"ך (בית ג' ד"ה ולרווחא דמילתא (השני)), שמוכיח מהגמרא בברכות שסומכים על היחיד גם באיסור דאורייתא. בביאור הגמרא מציע הרד"ך שתי אפשרויות: (א) שבדאורייתא סומכים, אך לא באיסורי ערוה. (ב) גם רבנן מסכימים שבשעת הדחק ניתן לקרוא

## הסתמכות על דעת יחיד והכרעת מחלוקת המעכבות את חידוש עבודת הקרבנות

מסקין במכתבו לרב יחיאל יעקב וינברג, בשו"ת שרידי אש (א, קכא אות ב). מרן הראי"ה קוק מביא מקור נוסף מהמשניות ומהש"ס לחלוקת הכלל גם בדיני תורה, ודבריו יובאו לקמן.

### ד. מהי 'שעת הדחק'?

#### 1. שעת הדחק ביחס לאילו תחומים?

מצאנו שעת הדחק כגון הפסד ממוני, חוסר מזון, וחוסר במילוי צורכי חיי האדם: חוסר אוכל כגון בצורת (נידה ט ע"ב); חוסר בשיכר שעורים, שהיה משקה מרכזי; התרת נישואין לאשה שזקוקה לחליצה מיבם קיטע (בית אפרים תניינא ב, ה; והרב מסקין בשרידי אש דלעיל). האם גם אי אפשרות לקיים מצווה נחשבת כשעת הדחק? כן, כפי שמבואר בראשונים דלעיל.

ונפרט את הדברים: שעת הדחק לצורך קיום מצווה מתחלקת לשתיים: בעיה כלכלית המקשה על קיום המצווה; ובעיה הלכתית המעכבת קיום מצווה. בעיה כלכלית היא דין הריב"ש. ספרי תורה תפילין ומזוזות שרגל הקו"ף דבוקה לגגה, ישנו הפסד מרובה בכתובת ספרי תורה חדשים, או בהגהת כל ספרי התורה הקיימים. ההסתמכות על היחיד בשעת הדחק פותרת בעיה כלכלית, ובזאת מאפשרת את קיום המצווה. בעיה הלכתית היא הכשרת ארבעת המינים היבשים או הפסולים מסיבות נוספות, במקום שהכשרים אינם נמצאים (ראבי"ה ואור זרוע), וציאה ידי חובת קריאת שמע של ערבית לאחר עלות השחר. בדינים אלו ההסתמכות על היחיד בשעת הדחק מאפשרת את קיום המצווה מבחינה הלכתית.

#### 2. שעת הדחק והפסד מרובה

במקורות השונים בגמרא הוזכרה רק שעת הדחק. הגמרא (נידה ט ע"ב) אמרה: 'מאי שעת הדחק? איכא דאמרי: שני בצורת הו, איכא דאמרי: טהרות אפיש לעבידא, וחשו רבנן להפסד דטהרות'. מהגמרא נראה שכל אחת מהאפשרויות עומדת לעצמה, אך רש"י (עירובין מו ע"א) כתב: 'שעת הדחק - שני בצורת הו, ואיכא הפסד טהרות', ונראה מדבריו שהוא מצרף את שתי האפשרויות. בשו"ת הרשב"א (ח"א רנ"ג) מצריך שעת הדחק עם הפסד מרובה. גם רש"י במסכת נדה (ט ע"ב) כתב: 'שני בצורת הו, ואיכא הפסד מרובה - חששו'. לשיטתם אין די בבצורת, אלא יש צורך גם בהפסד ממוני ניכר. כך פסק גם הרמ"א (חו"מ כה, ב). הב"ח (קונטרס איסור והיתר בסוף יו"ד) התייחס לשלושה מצבים שונים, באשר ליחס שבין שעת הדחק לבין הפסד מועט או מרובה: (א) שעת הדחק והפסד מועט - אין סומכים על היחיד. (ב) שעת הדחק והפסד מרובה - סומכים. (ג) שעת הדחק והפסד מועט

---

ק"ש של ערבית אחר עלות השחר. אך מניסוח הגמרא, ומדברי הגט פשוט נראה שהאפשרות השניה אינה המשמעות הפשוטה בגמרא.

שנחשב כהפסד מרובה, כגון עני בימות החול או עשיר בשבת ויום טוב, כשאי אפשר להכין אוכל אחר – סומכים על היחיד.

הש"ך (בקונטרסו שם) כתב: 'דאין סומכין עליו אפילו בשעת הדחק היכא דליכא הפסד מרובה, אלא אם כן היה גם כן הפסד מרובה, וכשיש הפסד מרובה שרי דהיינו שעת הדחק'. לדעתו תמיד יש צורך בהפסד מרובה. אף שמלשון הש"ך משתמע שהוא משיג על הב"ח, נראה שהמחלוקת ביניהם מצומצמת למדי, ואולי אינה קיימת. כי שתי החלוקות הראשונות בב"ח מוסכמות גם על הש"ך, וחלוקתו השלישית של הב"ח קובעת שתי אמות מידה נוספות להגדרת הפסד מרובה, שאין הכרח לומר שהש"ך חלוק עליהן:

האחת – שעת הדחק והפסד מרובה משתנים ואינם חד משמעיים, כי הם תלויים גם במצבו הכלכלי של השואל. אם השואל הוא עני, שיעור ההפסד המרובה שלו קטן בהרבה משיעור הפסדו המרובה של עשיר. השנייה – ישנם מצבים שבהם גם אדם עשיר נחשב כעני, ומצוקתו העכשווית המזדמנת מאפשרת להסתמך על שיטת יחיד. המדובר הוא בעשיר, שנשאלה שאלת איסור והיתר על האוכל שלו בשבת, ואם האוכל יאסר – לא תהיה לו אפשרות להכין אוכל אחר, והתרת האוכל מסתמכת על שיטת יחיד. ראינו הלכה מקבילה בדיני מתנות עניים: כאשר עשיר הולך בדרך, ואין עימו מזונות – הוא רשאי ליטול מתנות עניים. ייתכן שגם הש"ך יסכים לעיקרון היחסיות ולעיקרון שישנה מציאות שבה גם עשיר גדול נחשב כעני.

### 3. שעת הדחק הגדולה וצורך מצווה ויחסם להפסד מרובה

בסוגיה בניה מדובר בהפסד ממוני של מאכלים. גם הריב"ש העוסק בהכשר או פסלות סת"ם מדבר בהפסד ממוני שיצריך כתיבת סת"ם חדשים, לצורך קיום מצוותם. בנוגע להפסד ממוני מחדש הרשב"א ששעת הדחק כוללת הפסד מרובה. אך ישנה שעת הדחק שאינה הפסד ממוני: באור זרוע הנוגע להכשר שכר שעורים בחו"ל, מדובר במצוקה שנובעת מחוסר במשקה בסיסי, שנחשבת כעינוי נפש. ובבית אפרים וברב מסקין בשרידי אש – בהיתר נישואין לאשה. והשרידי אש (ב, ד נספח ג מכתב כב עמ' רכח) כתב: 'ובשעת הדחק גדול גם כן הדין כמו הפסד מרובה, כמו שאיתא בגדולי אחרונים'. נמצינו למדים ששעת דחק גדולה מקבילה להפסד ממוני, ובשניהם מסתמכים על שיטת היחיד.

תחום הדחק הנוסף שהוזכר בדיונינו הוא קיום מצווה. הראב"ה, האור זרוע וההגהות אשרי, הסתמכו בשעת הדחק על שיטת יחיד כדי לקיים מצוות ארבעת המינים. הגט פשוט הוכיח שניתן לצאת ידי חובת קריאת שמע של ערבית לאחר עלות השחר. הסיבה לכך היא שחוסר אפשרות לקיים מצווה, גם היא שוות ערך לשעת דחק גדולה ולהפסד מרובה. לכן גם כדי לצאת ידי חובת מצווה – ניתן להסתמך על שיטת היחיד בשעת הדחק.



## ה. מצבים שבהם ייתכן שהש"ך יסמוך על יחיד בדאורייתא

### 1. דעת הראי"ה קוק

בסעיף ב' דנו בשאלה, האם סמיכה על יחיד בשעת הדחק נוהגת גם בדיני תורה, או רק בדיני דרבנן. הראי"ה קוק (מבוא לשבת הארץ, פ"י), סובר שהיא נוהגת גם בדיני תורה. את דבריו הוא מוכיח גם מ'נהוג עלמא כהני תלת סבי' (ברכות כב ע"א), וכהסבר הרא"ש (הלכות קטנות, כלאים ס' ד). ההוכחה היא מכך שרבים הם המקורות במשניות ובסוגיות הגמרא שאינם מקבלים את שיטת רבי יאשיה בכלאי הכרם, הסובר שיש צורך במפולת יד, ובכל זאת להלכה סומכים על שיטתו שהיא שיטת יחיד בדיני תורה.<sup>9</sup> הראי"ה מביא גם את דין התורה של ראשית הגז שנהגו העם כרבי אלעאי לקולא, שאינו נוהג אלא בארץ. את דברי הש"ך מסייג הראי"ה למצב שבו היו התנאים כולם במעמד אחד, ולכן חייבים מהתורה ללכת אחר הרוב, אך כשאינם דנים יחד מודה הש"ך שגם בדיני תורה ניתן לסמוך על היחיד בשעת הדחק.

### 2. דעת הרב מסקין – הרוב מודה ליחיד בשעת דחק גדולה

הרב יעקב הכהן מסקין<sup>10</sup> בתשובתו לבעל השרידי אש מחלק, בעקבות דעת התוספות (נידה ו ע"ב), בין שתי רמות של שעת דחק: שעת דחק מקומית ומצומצמת, ושעת דחק גדולה ביותר, כגון שאשה תשאר עגונה כל ימיה. בשעת הדחק הראשונה – נחלקו האם 'כדאי הוא רבי פלוני לסמוך עליו בשעת הדחק' הוא גם באיסורי תורה, והש"ך סבור שלא. אך בשעת הדחק הגדולה והמשמעותית – גם הש"ך מודה שאומרים כן גם באיסורי דאורייתא.

---

9. וראו בשו"ת תשואת חן, הרב שמשון זליג הלוי, סו"ס כה, שכתב שבמקום מנהג ניתן לסמוך על שיטת יחיד גם בדאורייתא. ונראה שדבריו מבוססים על כך שגם במחלוקת דאורייתא שלא נפסקה בה במפורש ההלכה כרבים – שיטת היחיד לא התבטלה לחלוטין. כי הגמרא בראש השנה (ט"ו): אומרת, שמנהג אינו מבטל איסור, ואלה דבריה: 'במקום איסורא, כי נהגו שבקינן (ליה) [להו]?' הצמח צדק (חב"ד) יו"ד ריח, מסביר בעזרת התשואת חן את דברי בעל התניא, שסמך על רבי יאשיה להתיר חדש של גוי בחו"ל.

10. הרב יעקב הכהן מסקין (ביידיש – מעסקין) נולד בליטא; כיהן ברבנויות בליטא, ברוסיה, ובארה"ב; חיבר ספרים תורניים רבים; נפטר בארה"ב בתשט"ז; בהלווייתו הספידוהו הגאונים הרב יוסף אליהו הנקין, והרב משה פיינשטיין זצ"ל. עמד בשו"ת עם הגרצ"פ פרנק, השרידי אש, הגר"מ פיינשטיין ועוד. בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א ס' ח) כתב לו הרב פיינשטיין את השבחים הבאים: 'מעלת כבוד ידידי הרב הגאון הגדול, המפורסם בשמו ובחבוריו הנעלים, מוהר"ר יעקב הכהן מעסקין שליט"א. בדבר שכ"ג ידידי רוצה בענותנותו לידע דעת... והנני ידידו מוקירו כרום גאונו, משה פיינשטיין'.

### 3. צמח צדק - שני יחידים מול רוב

בשו"ת צמח צדק (ליובאוויטש; יו"ד סי' ריח) כתב שגם מי שאינו סומך בשעת הדחק בדאורייתא על יחיד במקום רבים, אם ליחיד יצטרף יחיד נוסף - נוכל לפסוק כמותם בשעת הדחק גם בדיני תורה. הגר"ע יוסף (יביע אומר י, מג, א) הביא את דבריו, והוסיף שיטות נוספות שסוברות כמותו.

### 1. שיטות המצמצמות את הכלל

#### 1. ב"ח - קטן וגדול

הב"ח כותב שפוסק קטן מול פוסק גדול נחשב הדבר כנפסקה הלכה, ואפילו בשעת הדחק והפסד מרובה - אין פוסקים כקטן. זאת בניגוד ליחיד מול רבים, שלשיטתו ניתן לפסוק אפילו בדיני תורה כיחיד בשעת הדחק, ובחילוקים שהוא פירט, וכנ"ל. אך פשוט דברי הרשב"א בתשובה היא שניתן לסמוך על הקטן מול הגדול בשעת הדחק ובהפסד מרובה, וכך פסקו גם הרמ"א והש"ך.<sup>11</sup>

אלה הם גם דברי הגר"א בחושן משפט (כ"ה ס"ק י"ט): 'עיקר זה הענין צריך לומר: אחד יחיד ורבים, וממנו נלמד גם לגדול בחכמה ומנין'. הגר"א אומר שהמקור להסתמכות בשעת הדחק והפסד מרובה הוא ביחיד ורבים, וממנו נלמד לקטן וגדול.<sup>12</sup>

#### 2. שיטת החזון איש המצמצמת ביותר את הכלל

החזון איש (שביעית סי' כג אות ג-ד) סובר שבתנאים ובאמוראים - יחיד ורבים הלכה כרבים' נחשב כנפסקה הלכה, וכן כל כללי הפסק שבגמרא כגון 'הלכה כרב באיסורי', ו'רבי מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה'. מוסיף החזון איש שגם הלכה שנפסקה בשולחן ערוך, או שרוב האחרונים סוברים כשיטה מסויימת נחשב הדבר כנפסקה הלכה, ואין אפשרות להקל כשיטת היחיד. כאמור לעיל (סע' ב'1), נאמר בשם הרשב"ץ בחידושי שאין לסמוך על היחיד במחלוקת התנאים והאמוראים, אלא רק במחלוקת הגאונים והראשונים, וכן דעת הגט פשוט בשיטת הראב"ד. שיטות אלו יכולות להוות מקור חלקי לחזון איש. אך

11. [הערת עורך (ה.ד.): "ואפילו בשעת הדחק אין סומכין על הקטן בחכמה ובמנין". ולשון זו הועתקה

בב"ח במדויק, מילה במילה ואות באות. וגם הרמ"א הסכים לכך עקרונית.]

12. וראו את המשך דברי הגר"א שכתב: 'ואיתא בפ"ק דנדה (ט'): 'ת"ר מעשה ועשה רבי כו' אלא דלא כו' בשעת הדחק, אלמא דוקא משום דעבד עובדא אמר כדאי הוא כו' ! לדבריו, ההסתמכות על שיטת היחיד היא רק בדיעבד לאחר שהמורה פסק אותה להלכה. אך אין בדבריו התייחסות כללית לנושא, ולכן קשה לעמוד על דעתו. בנוסף, הראב"ה, האור זרוע, וההגהות אשרי, סוברים שניתן לסמוך על שיטת היחיד בשעת הדחק גם לכתחילה.

## הסתמכות על דעת יחיד והכרעת מחלוקת המעכבות את חידוש עבודת הקרבנות

מהרשב"ש יוצא שלרשב"ץ ניתן לסמוך על היחיד גם במחלוקת האמוראים. והראב"ה, האור זרוע, והגהות אשרי סמכו על שיטת היחיד של רבי יהודה כנגד חכמים בארבעת המינים.

והגר"ע יוסף זצ"ל ביביע אומר (ח"י יו"ד מ"ג), הוכיח בהרחבה שבשעת הדחק ניתן לפסוק כיחיד אף נגד פסק השולחן ערוך. והרב יצחק שילת שליט"א<sup>13</sup> הוכיח מגמרות, מראשונים ומאחרונים, שהדעה המקובלת בראשונים ובאחרונים היא דעת הראי"ה החולקת על החזון איש, וסבורה שסומכים על יחיד בשעת הדחק גם בתנאים ובאמוראים, קל וחומר בראשונים, בשולחן ערוך ובאחרונים.<sup>14</sup>

### 3. הסתייגות ה'גט פשוט' – יראת הוראה

בגט פשוט (כלל ו) כתב:

אמנם הפוסקים האחרונים הם מיראי הוראה, ובכל מקום שרואים שנחלקו הפוסקים הראשונים באיסורא דאורייתא – אין סומכין להקל על דברי היחיד נגד הרבים, ואפילו במיעוט נגד רבים, ואפילו במחלוקת שקול של פוסקים במידי דאורייתא דנין בו כדין הספיקות.

מדבריו יוצא, שלמרות שרבו הפוסקים המתירים לסמוך על היחיד בשעת הדחק, בפועל אין סומכים על כך להקל בדאורייתא. הדבר נובע מ'יראת הוראה', כלומר מזהירות להקל באיסורי תורה. יש להעיר על דבריו, שרבים מהאחרונים לא קיבלו את ההסתייגות הזו. ביניהם: הרמ"א, הב"ח, הט"ז, הראי"ה קוק, הבית אפרים והרב מסקין. וראו לקמן על השלכת דעת הגט פשוט על פסקי ההלכה בענייני קודשים.

### ז. הלכתא למשיחא

בשו"ת התשב"ץ (ח"ג סי' לז) כתב:

אבל מכל מקום הכללים הסתומים נראה שאינן בכלל הילכתא למשיחא, שאין לאמוראים להכניס ראשון במה שיעשה מלך המשיח ובית דינו... אבל לפסוק כרבים לגבי יחיד שהוא מצוה מהתורה, משום שנאמר: אחרי רבים להטות, שנאמר גם על זה... – בלי ספק יש לשמור זה הכלל אפילו בהלכתא למשיחא.

ובמהרי"ק (שורש קסה) כתב:

---

13. 'סמיכה על דעת יחיד בשעת הדחק, ברורים בהלכות הראי"ה (בית הרב קוק תשנ"ב), עמ' 451-476.  
14. וראו גם: הרב רועי סיטון, 'האם ניתן לסמוך על דעת יחיד בשעת הדחק, תורת החיים א' (תשע"ב), עמ' ל-לח; הרב דורון קאנדוב, 'הסתמכות על דעת יחיד בשעת הדחק', מחניך ו' (הרבנות הצבאית תש"פ), עמ' 381-390.

שהרי לא נקבעו ההלכות אלא על מה שהוצרכו לקבוע, כגון על דינים שהיו נוהגין בימי חכמי התלמוד, אבל על דיני נגעים וכיוצא בהם דלא היו נוהגים מאז – לא קבעו בהם הלכה ולא דברו בהם כלל באומרם פלוני ופלוני הלכה כפלוני.

לדעתם בדיני קדשים וטהרות אין נוהגים כללי הפסק המקובלים בש"ס, כגון הלכה כרבי עקיבא מחברו או חבריו; רבי מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה; רב ושמואל הלכה כרב באיסורי, וכדומה. התשב"ץ מוסיף שיוצא מכלל זה הוא הכלל של יחיד ורבים הלכה כרבים, כי הוא דין דאורייתא הנובע מ'אחרי רבים להטות'. אך המהרי"ק אינו מזכיר חריגה זו.

הגרי"פ פערלא (על סהמ"צ לרס"ג, ח"ג, פתיחה למניין ע"א העונשין פרק כה) כתב שרס"ג ורבי אליהו הזקן סוברים כדעת התשב"ץ והמהרי"ק, שאין מכריעים בהלכות שאינן שייכות לזמן הזה. הוא מוסיף שלדעתם גם הכלל של 'יחיד ורבים הלכה כרבים' אינו נוהג בענייני המקדש והקרבנות. הוא מזכיר את הנאמר לעיל בשם הגט פשוט, שכשלא נחלקו פנים אל פנים – הכלל אינו תקף, ושלכן דעת הרס"ג ורבי אליהו הזקן הינה כדעת הראשונים שסומכים על שיטת היחיד בשעת הדחק גם בדיני תורה. הרב עזריה אריאל (טהרת ישראל ח"א סי' א), כתב שרוב הראשונים חולקים על דעת התשב"ץ והמהרי"ק, ופוסקים גם בענייני קדשים וטהרות, על פי כללי ההלכה המקובלים. ועיינו לקמן, בהשלכת סעיף זה על הדיון הכללי.

#### ח. פסק ההלכה והכרעת מחלוקות המעכבות את חידוש עבודת הקרבנות

לאחר שדנו בהרחבה באפשרות הסמיכה בשעת הדחק על שיטת היחיד, נעבור ליישום הדברים בהכרעת ההלכה בדיני קדשים וטהרות, ונבחין בין אפשרויות שונות. דרך המלך היא לפסוק הלכה כשיטה אחת מוסכמת, וקל וחומר כשמצטרפות אליה שיטות נוספות. במחלוקות יחיד ורבים – הלכה כרבים. יש לבדוק בראשונים ובאחרונים, כדרך כל המחלוקות בש"ס – לנסות להביא ראיות ולזהות להיכן נוטה דעת רוב הפוסקים. במחלוקת שאינה מוכרעת – יש לחפש אפשרות מעשית שתסתדר ותתאים לכל השיטות החולקות או לרובן. קשיי הפסיקה מתעוררים כאשר ישנה מחלוקת שאינה מוכרעת, או מחלוקת שבה רוב הראשונים או האחרונים סוברים כשיטה אחת, וישנה מניעה הלכתית או מעשית לנהוג כשיטת הרוב. האם יתאפשר לפסוק ולנהוג כשיטת היחיד?

##### 1. מניעת קיום מצוות המקדש – שעת הדחק

כפי שהתבאר לעיל, מניעה לקיים מצווה מוגדרת כשעת הדחק. חוסר אפשרות לצאת ידי חובת מצוות לקיחת ארבעת המינים בסוכות; להניח תפילין ולקבוע מזוזה כשרה; לקרוא קריאת שמע בזמנה – מהווים שעת הדחק. כך מניעת האפשרות לקיים את מצוות בנין בית המקדש והמזבח ואת עבודותיו; את הקרבת הקרבנות; ואת טהרת הקודש המקדש והתרומה מהווים שעת הדחק. הרמב"ם במשנה תורה – בספרים עבודה, קרבנות וטהרה – מונה מאה

## הסתמכות על דעת יחיד והכרעת מחלוקות המעכבות את חידוש עבודת הקרבנות

שבעים ושיתים מצוות. אלו הן מצוות שאנחנו מנועים כרגע מלקיימן, ואין לנו שעת הדחק גדולה משעה זו.

### 2. צדדים לומר שגם הר"ן והתשב"ץ יסכימו לסמוך על יחיד בענייני המקדש

כאמור, דעת רוב הראשונים היא ששיטת היחיד אינה מתבטלת לחלוטין, ולכן ניתן להסתמך עליה בשעת הדחק גם בדיני תורה. הר"ן והתשב"ץ חלקו, וסברו שניתן להסתמך על היחיד רק בדיני דרבנן, אך גם לשיטתם ניתן לומר שבענייני המקדש ועבודתו ניתן להסתמך על היחיד גם בדיני דאורייתא, וזאת משלוש סיבות:

לשיטת הראי"ה – כשלא חלקו במעמד אחד, גם הם יסכימו שניתן להסתמך בדאורייתא. לשיטת הרב מסקין – בגלל שעת הדחק הגדולה. והרי מניעת הקרבת קרבנות ועבודת המקדש בטהרה הם בוודאי שעת הדחק הגדולה. ניתן לצרף את שיטת המהרי"ק, והגר"י פערלא בהסבר רבי אליהו הזקן ורס"ג, לפיה לא נפסק הכלל של יחיד ורבים בעניינים שאינם נוהגים בזמן הזה, כגון בהלכות קדשים וטהרות. למרות שרוב הראשונים חולקים על כך, ניתן לצרף את שיטתם כסניף.

### 3. יישוב להסתייגות הג'ט פשוט'

כאמור לעיל, הג'ט פשוט סובר שלמרות שרבו הפוסקים המתירים לסמוך על היחיד בשעת הדחק, בפועל – אין סומכים על כך להקל בדאורייתא. הדבר נובע מ'ראת הוראה'. הערנו על דבריו שרבים מהאחרונים לא קיבלו את הסתייגותו. יש מקום להוסיף ולומר שבענייני המקדש וקודשיו ייתכן שגם על פי הג'ט פשוט ניתן יהיה להסתמך על שיטת היחיד בדיני תורה, וזאת משתי סיבות:

א. ישנן הרבה מחלוקות, שבהן ההסתמכות על שיטת היחיד איננה מקילה אלא היא אחת ממספר אפשרויות. וישנן מחלוקות אחרות שבהן היחיד מחמיר. היסוד של הרשב"א והאור זרוע וסיעתם, הוא בראש ובראשונה ששיטת היחיד איננה מתבטלת, וניתן להתחשב בה, ולכך ייתכן שהג'ט פשוט יסכים. היסוד השני בדבריהם הוא שניתן להקל, ובנוגע אליו יראי ההוראה לא הסתמכו עליו לקולא.

ב. יראי ההוראה זהירים באיסורי תורה, ואינם רוצים לפסוק כשיטת יחיד ולהקל. אך אם בעקבות זהירותם יתבטל עם ישראל מקיום מצוות רבות – ובדיון שלנו ממצוות המקדש וקדשיו, וטהרותיו – תהפוך החומרא לקולא, ובכגון זה יסכים מהר"ם בן חביב לדברי בעל חובות הלבבות בהקדמתו לספרו שכתב: 'מן הזהירות – שלא תרבה להזהר'.

## ט. סיכום

במאמר זה הצענו דרך לפסיקת הלכה בענייני מקדש קרבנות וטהרות, והארכנו בענין הסתמכות על יחיד בשעת הדחק גם בדיני תורה. נחזור ונדגיש, הפתרון של הסתמכות על

שיטת היחיד במקום רבים בשעת הדחק הוא מבוסס הלכתית, אך השימוש בו אפשרי רק כשאין מוצא אחר. אם ניתן לברר את שיטת רוב הפוסקים יש לעשות זאת, וכן כשיש אפשרות מעשית שיוצאת ידי כל הדעות – יש לנהוג על פיה. כאשר שיטה אחת סוברת שבדיעבד ניתן להסתמך על השיטה החולקת, תהיה כמובן גם לכך השלכה על פסק ההלכה.

לאור כל האמור נראה שכאשר ישנן מספר שיטות החולקות זו על זו, ואין ביניהן הכרעה – ניתן יהיה לברור שיטה אחת מתוכן, ולפעול על פיה.

כשישנן מספר שיטות קשות להבנה או שמסקנתן אינה ברורה וחדה, ומאידך גיסא ישנה שיטה אחת ברורה – ניתן יהיה לפסוק על פיה.

ביחיד ורבים, ואין אפשרות לפסוק על פי שיטת הרבים, או שישנו קושי מעשי או הלכתי לפסוק כמותם – ניתן יהיה לפסוק על פי שיטת היחיד גם בדאורייתא.

הראשונים התירו להסתמך על שיטת היחיד בשעת הדחק גם בקום עשה. בענייני מצוה מוכח הדבר מדברי הראב"ה, האור זרוע, והגהות אשרי, שהתירו ארבעת מינים פסולים בנטילה ובברכה, ומרהיב"ש בהנחת תפילין ובמזוזה. ובענייני רשות כגון האור זרוע שהתיר שתיית שכר שעורים בחו"ל.

המאמר מבוסס בעיקרו על הנחות היסוד הבאות: האחת – דעת היחיד אינה בטילה מול הרבים. השנייה – ניתן לפעול על פיה בשעת הדחק גם בדיני תורה. השלישית – ביטול עבודת המקדש היא שעת דחק גדולה. לענ"ד, הנחות אילו מבוססות הלכתית על דעת רוב הראשונים, ועל דעת אחרונים רבים. מדברי רבי עקיבא איגר והחתם סופר (שו"ת חת"ס יו"ד רל"ו), ומדברי רבי צבי הירש קלישר בדרישת ציון יוצא ברור, שהעיקוב שהם ראו בהקרבנות קרבן פסח היה התנגדות המושל התורכי, ולולי זאת היו מסתדרים עם הבעיות ההלכתיות.

בהצעתנו זו ישנו חידוש שעד כמה שידוע לי לא נאמר בעבר, ומטרת פרסומו היא מציאת פתרון לבעיה שמתעוררת לפתחנו, ודורשת תשובה. כדי לאשש את ההצעה, אני מעלה אותה על שולחן מלכים, ומקווה שגדולי תלמידי החכמים יחוו את דעתם עליה, ואיני אומר קבלו דעתי, 'שהן רשאים ולא אתה'.

מדובר כאן לא על הכרעה בודדת או על מצווה אחת, כפי המקורות שלפנינו, אלא על עיקרון שתקף למצוות רבות, ויתכן שיישום בהן. האם נכון הדבר להסתמך על דעת היחיד בשעת הדחק, כשיטה רוחבית לכל מצוות המקדש, הקרבנות והטהרה? נענה ונאמר: (א) מבחינת טווחי הזמנים משתמשים בכלל במשך דורות רבים. בשכר שעורים ודין חדש בחוץ לארץ – מתקופת הראשונים; ארבעת המינים היבשים והפסולים, וקריאת שמע של ערבית לאחר עלות השחר – מזמן התנאים. (ב) האילוץ ושעות הדחק גרמו להסתמכות על היחיד במגוון מצוות שונות ורבות ללא הגבלה. (ג) בניסוח הכלל כפי שמופיע ברוב הראשונים –

## הסתמכות על דעת יחיד והכרעת מחלוקת המעכבות את חידוש עבודת הקרבנות

אין הגבלת לכמות המצוות. (ד) האלטרנטיבה היא 'מת מצווה' ליותר מרבע מתרי"ג המצוות, ומכיוון שלענ"ד פתרון ההסתמכות על שיטות היחיד – מבוסס בשופי, הוא העדיף. נסיים ונאמר, שלאפשרות להסתמך על שיטת היחיד ישנן שתי השלכות: האחת – עצם הפסיקה, המאפשרת לבצע בפועל את דיני הקרבנות והמקדש. והשניה – השקט הנפשי של הפוסק (ושל הנוהגים כמותו), שיודע שגם אם יקומו בעתיד פוסקים נוספים ויפסקו אחרת, הרי שפסק ההלכה שלו היה מבוסס על שיטה קיימת, שיטה שלא התבטלה ברוב החולקים עליה.

### י. נספח: הסתמכות על שיטת יחיד בשעת הדחק במחלוקת תנאים

לדעת הגט פשוט, מסתמכים על היחיד בשעת הדחק, מכיוון שלא ישבו פנים אל פנים. בנוגע לראשונים ולאחרונים הדבר נכון. גם חכמי הגמרא לא ישבו בבית מדרש אחד, ובדור אחד. אך בזמן התנאים הרי היתה הסנהדרין הגדולה? והגמרא (ר"ה לא, א-ב) אומרת שעשר מסעות נסעה הסנהדרין, ושלוש המסעות האחרונות הם: 'ומבית שערים לצפורי, ומצפורי לטבריא', ורש"י אומר ששלושתם היו בימי רבי.

אם כן, הסנהדרין נמשכה עד לימי רבי, שחתם את המשנה. לדעת הראב"ה, האור זרוע, הגהות אשרי, והראב"ד, סומכים על שיטת היחיד בשעת הדחק גם במחלוקת התנאים, והרי הם ישבו ודנו יחד בסנהדרין?

הגאון הרב ראובן מרגליות זצ"ל בספרו 'יסוד המשנה ועריכתה'<sup>15</sup> אומר, שאחת מגזירות אנטייכוס היווני היתה לבטל את מוסד הסנהדרין, ואז התפרדה חבורת הסנהדרין לשני בתים – בית שמאי ובית הלל. וכשניצחו החשמונאים – לא היתה הסכמה את מי ממנים לשבת בסנהדרין. לפי דעתו התפלגה הסנהדרין לקבוצות שונות, וממילא לא ישבו יחד, וחזרה תשובת הגט פשוט, שהרוב אינו מחייב בצורה מוחלטת. ואם רצונו לקבל את הברייתא בראש השנה כפשוטה, ולפיה הסנהדרין בכללותה פעלה עד ימי רבי יהודה הנשיא, יש להוסיף על דברי הרב מרגליות יסוד נוסף:

**הקדמה:** ר"ר מרגליות – אין לנו במשניות דעות של יחידים מאז משה רבינו ועד לאמצע בית שני. אין לנו שום ידע על המיעוט, מכיוון שהמחלוקות הוכרעו בסנהדרין, ודעת המיעוט התבטלה. מאמצע בית שני ישנו כרסום במעמד הסנהדרין, לדעת הר"ר מרגליות – בגלל הפיצול. רבי יצחק אייזיק הלוי, בדורות הראשונים,<sup>16</sup> אומר שבתחילה הסנהדרין עסקה בכל ענייני ההנהגה, אך החל מצאצאי החשמונאים – רק בפסיקה דתית-הלכתית.

15. מוסד הרב קוק, מהדורת תל אביב תשט"ז, עמ' ח'-י"ח.  
16. דורות הראשונים כרך א', ברלין-וינה תרפ"ב, פי"ב ואילך.

בהמשך, עברה הסנהדרין מלשכת הגזית לחנויות שבהר הבית, כי הפסיקה לדון בדיני נפשות. סמכויות האכיפה של הסנהדרין התמעטו, הירושלמי (סוטה ט, יב) אומר:

אמר רב חסדא: בראשונה היתה אימת סנהדרין עליהן ולא היו אומרים דברי נבלה בשיר. אבל עכשיו שאין אימת סנהדרין עליהן – הן אומרים דברי נבלה בשיר.

ונוסיף אנחנו שהיו גם סנהדרין צדוקיות וכהנים גדולים צדוקים. משרבו המנאפים – פסקו להשקות סוטות, משרבו הרצחנים פסקו להביא עגלה ערופה.

**מסקנה:** לענ"ד, הירידה המתמשכת בכוחה של הסנהדרין – גרמה לסנהדרין עצמה להגביל את כוחה ההלכתי, ולתת מקום לשיטות היחיד להתקיים, לפחות בשעת הדחק. את היסוד הזה כתב הרב מסקין לגבי שעת הדחק הגדולה.

הרב מרגליות עצמו אינו מקבל את מסקנת<sup>17</sup>, ולדעתו סומכים על היחיד רק כשמצטרף עימו יחיד נוסף. גם הרב יצחק אייזיק הלוי אינו מסכים למסקנה<sup>18</sup>, ודבריו נוטים לשיטת החזון איש. אך על פי התשתית העובדתית, ועל פי המקורות התורניים וההלכתיים ששניהם הציגו, נלענ"ד שניתן לומר את הסברינו.

---

17. ראו הרב ראובן מרגליות, ירושלים תשכ"ז, מחקרים בדרכי התלמוד וחידותיו, פ"ח – רבי אליעזר הגדול, עמ' לד-מג.

18. דורות הראשונים כרך א' עמ' 290, והערה ע"ד; כרך ד', פרנקפורט תרע"ח, עמ' 516.



## בין 'הכרעת הלכה' ל'היתר בשעת הדחק'

(תגובה לדברי הרב אברהם נחשון)

יישר כוח לרב נחשון שליט"א על העלאת הנושא החשוב של אופן ההכרעה במחלוקות הקשורות לחידוש העבודה, ואני מקווה שהדיון בנושא עוד יימשך. קטונתי מלחלוק על הרב נחשון, שקוטנו עבה ממתניי – בידיעת התורה, בקיומה ובהנחלתה לרבים. ועם זאת, אני רואה חובה לעמוד על קשיים מהותיים שנתקלתי בהם במהלך לימוד דבריו:

א. אין כל מקור להקל לכתחילה כיחיד בדין דאורייתא שרבים מחמירים בו בשביל קיום דין אחר, ולהחשיב את הדין האחר כשעת הדחק שמצדיקה כניסה בפרצה זו. הרב נחשון ציטט ראשונים שכתבו שבדלית ברירה אם אין ארבעת המינים כשרים או ס"ת ומגילה כשרה, לפחות נסמוך על יחיד כדי לקיים צד כלשהו של המצווה, אבל לא הביא כל הוראה לעשות מעשה שלפי הרוב יש בו איסור תורה, שזה מה שעומד על הפרק כאן. נמצא שלמרות האריכות והמקורות הרבים, אין במאמר ביסוס לטענה העיקרית שהתחדשה בו.

ב. למיטב זכרוני, בכל הדיון המסועף על בעיות הלכתיות בחידוש העבודה במשך מאתיים השנים האחרונות, אף אחד לא העלה את הטענה של סמיכה על יחיד בשעת הדחק, מהרב קלישר ובני דורו ועד היום. עברתי על מאות רבות של מקורות שעסקו בתת-הסוגיות השונות שקשורות לחידוש העבודה, ובספרי לקראת מקדש (עמ' תטו-תפה) ערכתי מפתח מפורט של טענות רבות מספור בעניין זה. בכל הדיונים הללו, לא מצאתי זכר לטענה שניתן להכריע כיחיד ולחדש את העבודה גם במחיר עבירה על איסורי תורה לדעת הרבים. אם הייתה ראייה ברורה לדברי הרב נחשון, הייתי מחשה, אך כאמור, אין במאמרנו ראייה כזו.

ג. הרב נחשון מציע מנגנון כוללני להכרעת מחלוקות, ובכך יש חריגה מממדיו של הדין המקורי. הדין המקורי הוא סמיכה מקומית על יחיד במחלוקת אחת, ואילו לפי מאמרו הסמיכה הופכת מהיתר נקודתי ומקומי לאמצעי תחוקתי כוללני שמאפשר לקבוע הלכות לדורות לכלל ישראל, גם במחיר צירוף הסתמכויות על יחידים. וכמה נצטערו חז"ל וגדולי הדורות על שאלות כמו האם אומרים 'תרי רואים' (עירובין יט, ב), 'תרי מקצת היום ככולו' (פסחים נה, א), 'תרי לבוד' (סוכה טז, ב) או 'תרי מיגו' (ב"מ ט, ב), ועוד, וקולמוסים רבים נשתברו על סוגיות אלו. איני מבין את ההחלטיות שבהצעה להסתמך דרך קבע על דעות יחידאיות ולהקל בדיני תורה.

ד. בשולי הדברים אעיר הערה שמצד עצמה אינה הלכתית, אך היא עשויה להשפיע על ההכרעה: ברמה המעשית, אני מעריך שעבודת קרבנות שתסתמך על דרך זו תעורר התנגדות לא רק מצד אומות העולם ועוזבי תורה, אלא גם התנגדות מוצדקת מצד רוב מוחלט של שומרי ההלכה בכלל ופעילי המקדש בפרט, ותרחיק אותנו מיישום מעשי של חזונו. דומני שגם בכך יש להתחשב.

### תשובת המחבר (הרב אברהם נחשון)

העורך הנכבד הרב הראל דביר שליט"א, מעלה בדבריו ארבע הסתייגויות מהצעת. א. 'אין כל מקור להקל לכתחילה כיחיד בדין דאורייתא שרבים מחמירים בו, בשביל קיום דין אחר, ולהחשיב את הדין האחר כשעת הדחק שמצדיקה כניסה בפרצה זו'. ב. החידוש אינו מופיע באחרונים. ג. ההסתמכות על היחיד הופכת 'לאמצעי תחוקתי כוללני שמאפשר לקבוע הלכות לדורות לכלל ישראל'. ד. יעורר התנגדות.

נתחיל בשלוש ההסתייגויות האחרונות, ונסיים בראשונה.

ב. אני שותף למגמה שהעורך מציג, לפיה עלינו להיות זהירים ביותר בחידושי התורה שלנו, ואם דבר לא נכתב בעבר עלינו להציגו בפני גדולי תלמידי החכמים שבדור שיחוו את דעתם, כפי שכתבתי בסיכום המאמר.

ג. על היות ההסתמכות שיטה כוללנית – עניתי בארבע תשובות בסיכום המאמר, ואוסיף שלא באתי להציע 'הלכה לדורות', אלא פתרון ביניים שמבוסס הלכתית. כפי שכתבתי – יתכן שבעתיד תשתנה הפסיקה, אך בינתיים – ביצענו את ההלכה המגובה בכללי הפסק המקובלים בהלכה.

ד. לגבי התנגדויות, יש המתנגדים עקרונית לכל הקמת מזבח ובית מקדש בידי אדם ובהשתדלות אנושית, ומאמרי אינו מיועד אליהם. ככלל, ההתנגדויות יכולות להשתנות. הקב"ה מנהל את המאורעות ואת התקדמות הגאולה בדרך עליונה, שפעמים רבות איננה צפויה. עמדות שבשלב ראשון היו בלתי מקובלות, הופכות בהמשך לתקינות למובנות ולמקובלות.

א. הוכחנו במאמר שניתן לסמוך להקל על שיטת היחיד בשעת הדחק גם בדיני תורה, וגם כאשר לדעת הרבים עוברים על איסור תורה בידיים. הסמיכה היא לצורך האדם ותנאי חייו.

שתיית שיכר שעורים בחו"ל נאסרה על ידי רוב הפוסקים מהתורה, והאור זרוע, הב"ח והט"ז התיירו להסתמך ולהקל כשיטת היחיד; רוב התנאים וסוגיות הש"ס סוברים שכלאי הכרם אסורים מהתורה גם ללא מפולת יד, ומרן הרב קוק כותב שרבי יאשיה – כשיטת יחיד – התייר את איסור הזריעה, ואת איסור ההנאה; חליצת שמאל פסולה, ואם חלצה

## בין 'הכרעת הלכה' ל'היתר בשעת הדחק'

ונישאה לשוק עוברת לרוב הראשונים על איסור דאורייתא של יבמה לשוק, ויש אומרים שהוולד ספק ממזר או ממזר מדרבנן, והרב מסקין מסתמך על שיטת היחיד של הראב"ן להתיר חליצת שמאל; רוב ככל הראשונים פוסלים קו"ף שרגלה דבוקה לגגה, ולדעתם מי שמניח תפילין כאלה או קובע מזוזה כזו מבטל מצוות עשה דאורייתא של תפילין ומזוזה, ובתפילין יחשב כ'קרקפתא דלא מנח תפילין', ובכל זאת אם הריב"ש היה מוצא ראשון אחד שמתיר זאת היה מסתמך עליו לקולא; ומהמקור בנידה ט'. שמתירים אכילת טהרות שנטמאו בטומאה דרבנן, מוכח שהשיטות שמתירות גם בדאורייתא היו מתירות לאכול טהרות שלרוב השיטות אסורות מהתורה, והם מסתמכים על שיטת היחיד!

כמו כן הוכחנו את היסוד השני, שלדעת ראשונים רבים – מצב שבו נמנע מאיתנו קיום מצווה הוא שעת הדחק, כגון ארבעת המינים וקריאת שמע.

טענתנו היא שאם בשעת הדחק שהיא לצורך האדם – כגון שתיית שיכר, והפסד ממוני – מקילים כדעת היחיד נגד הרבים, קל וחומר בשעת הדחק שהיא לצורך גבוה של קיום מצווה.

אמנם נכון, שאת הצירוף של שתי הטענות יחד, לפיהן ניתן להסתמך על שיטת יחיד ולעבור לדעת הרבים על איסור תורה בקום ועשה לצורך קיום מצווה לא מצינו. זה החידוש במאמרינו, וכאמור לענ"ד יש בו קל וחומר הגיוני, ואנו מציגים אותו בפני גדולי הדור שיחוו עליו את דעתם.



## אש התמיד

- א. מבוא
- ב. מקור אש התמיד לפי ספר מקבים
- ג. גילוי הנפט בישראל וסערת אש התמיד
- ד. ממה מובאת אש מן ההדיוט?
- ה. טעמה של אש מן ההדיוט

### א. מבוא

מצווה מן התורה לקיים אש תמיד על מזבח העולה, שנאמר: "אֵשׁ תָּמִיד תִּקְרָד עַל הַמִּזְבֵּחַ לֹא תִכָּבֶה" (ויקרא ו, ו). בתלמוד מובא שאף על פי שהאש ירדה מן השמיים, מצוה להביאה מן ההדיוט, כלומר אש טבעית.<sup>1</sup> לדעת ר' יהודה ויוסי הייתה מערכה מיוחדת של עצים על המזבח שיוחדה לאש התמיד.<sup>2</sup> לפי פירוש אחר האש הייתה מובאת מלשכת בית המוקד.<sup>3</sup> רש"י מתאר את אש התמיד כ"גחלת".<sup>4</sup>

מהי המשמעות של אש מן השמיים בהקשר לאש התמיד? הדבר אינו מובא בפסוקים, ולעומת זאת במקרא מופיעים במפורש<sup>5</sup> אירועים אחדים המעידים על ירידת אש מן השמיים על המזבח: בחנוכת המשכן (ט, כא), כאשר הקריב דוד בגורן ארונה היבوسی (דה"א כא, כו) ובחנוכת המקדש בימי שלמה (דה"ב ז, א-ג). אש מהשמיים ירדה גם על המזבח שהקים אליהו בהר הכרמל (מל"א יח, לח).

על פי המסורת, אש התמיד דלקה באופן תמידי בין חנוכת המשכן לחנוכת המקדש ובימי שלמה הסתלקה ואז הוצתה שוב ודלקה עד לימי המלך מנשה: "אש שירדה מן השמים בימי

---

\* תודתי על לרב עזריה אריאל על הערותיו לטיוטת המאמר ולרב דן שניידר שעודדני לחקור את סוגית אש התמיד הנזכרת בספר מקבים.

1. יומא כא ע"ב; הרמב"ם, הלכות תמידין ומוספין, ב, א.
2. משנה, יומא וד, ו; בבלי, יומא מה ע"א; הרמב"ם, הלכות תמידין ומוספין, ב, ד.
3. רבינו חננאל ליומא טו ע"ב; פהמ"ש לרמב"ם שבת א, י.
4. יומא כא ע"ב, ד"ה רבוצה כארי.
5. בדברי הראשונים מוצאים מסורת על כך שאש מהשמים ירדה גם על קרבנו של הבל והמקום שבו הקריב נוח לאחר המבול, ראו רש"י לבראשית ד, ד; אברבנאל במל"א, בסוף פרק ח. מדובר במסורת שמקום המזבח בהר המוריה הוא מימי אדם ראשון ושימש בימי הבל וקין, נוח, אברהם ועד לימי דוד ושלמה (רמב"ם, בית הבחירה ב, ב).

משה לא נסתלקה מעל מזבח הנחושת אלא בימי שלמה ואש שירדה בימי שלמה לא נסתלקה עד שבא מנשה וסילקה".<sup>6</sup>

נראה אפוא שבהקשר לאש התמיד שהייתה במזבח במקדש, לא היה מדובר באש היורדת בכל יום,<sup>7</sup> אלא באש תמידית שנשמרה במשך הדורות ובאופן טקסי הוסיפו לה אש שהודלקה בכל יום.

אין מקורות מפורשים מהמקרא המתארים את ירידתה של אש התמיד מהשמיים בראשית בית שני. בתלמוד מוסבר שהמזבח שנבנה בימי עזרא היה גדול מזה של בית ראשון. ההסבר שניתן הוא שבבית הראשון "אש של שמים מסייעתן" ולכן מזבח עם מערכת עצים קטנה הספיקה, אבל בימי הבית השני "אין אש של שמים מסייעתן".<sup>8</sup> במקום אחר נאמר שלא הייתה אש תמיד בימי בית שני, אך בהמשך לכך נאמר שאמנם היא הייתה קיימת על המזבח אבל היא לא סייעה להקרבת הקורבנות.<sup>9</sup>

### ב. מקור אש התמיד לפי ספר מקבים

בספר מקבים מסופר על טהרת המקדש מידי היוונים ועל חנוכת המזבח וחינוך עבודת הקורבנות בכ"ה כסלו. מחבר הספר מתאר בהקשר לכך את התקדים של חידוש עבודת בית המקדש לאחר גלות בבל. לדבריו, הגולים במצוות ירמיהו לקחו עימם מאש המזבח (שירדה בעבר מימי משה ושלמה מן השמים)<sup>10</sup> לארץ פרס (בבל) והטמינו אותה בסתר בתוך באר עמוקה. בשיבת ציון שלח נחמיה את צאצאי הכוהנים להביא את האש המוטמנת והם סיפרו שלא מצאו אש אלא נזלים צמיגיים.<sup>11</sup> הוא ציווה עליהם לשאוב אותם ולזרוק אותם על עצי המערכה, והנה לאחר צאת השמש, האש התלקחה ואכלה את הקורבנות.<sup>12</sup> סיפור זה מזכיר לנו את סיפור אליהו והאש שירדה מהשמים ושרפה את העצים, הקורבנות והמים שהיו על המזבח (מל"א יח, לח). גם כינוי יום טהרת המקדש כחג סוכות<sup>13</sup> בא להזכיר את ברכת ה' לחנוכת המקדש בימי שלמה שנעשתה על ידי ירידת האש מהשמים בחג הסוכות (דה"ב, ז).

6. בבלי, זבחים סא ע"ב.

7. לפי ספר החינוך (מצוה קלב) יש המבינים שהיא ירדה בכל יום, אלא שהיא לא נראתה. ואין הכרח להסביר כך מדבריו.

8. בבלי, זבחים סא ע"ב.

9. בבלי, יומא כא ע"ב.

10. מקבים ב, א, יט; ב, י.

11. מקבים ב, א, כ.

12. מקבים ב, פרקים א-ב.

13. מקבים ב, א פס' ט, יח.

למעשה אין בספר מקבים תיאור מפורש לקיומה של אש התמיד בימי החשמונאים. גם הסיפור בהקשר לגולי בבל אינו בהכרח היסטורי, אלא כנראה משקף אגדה שרווחה בימיהם. עם זאת, בהנחה שמחבר הספר אכן נאמן להלכה היהודית, ייתכן שדבריו מוסרים דבר מה על טיבה של אש התמיד. לפי דבריו, אין המדובר בהכרח באש ממש, אלא בחומר דליק נוזלי צמיג, ששימש להדלקת אש התמיד. להלן נביא את ההצעות השונות לתרגום החומר של האש התמיד מהטקסט מהיוונית:

המקור ביוונית	סמיכים
מהדורת פרנקל <sup>14</sup>	אולם כאשר הוגד לנו לא מצאו את האש, כי אם מים קפואים מצאו תחתיה, ויצו נחמיה לשאוב את המים ולהביאם
מהדורת כהנא <sup>15</sup>	וכאשר ספרו לנו, לא מצאו אש, כי אם מים עבים וצוה עליהם לשאוב אותם ולהביאם
מהדורת שוורץ <sup>16</sup>	לא מצאו אש, כי אם מים סמיכים
ספר יוסיפון <sup>17</sup>	ויגוללו את האבן מעל הבור ויראו בו מים כשמן עב וכדבש... (דפוס מנטובה: שמן ועב כדבש) ויאמר אל הכהנים: רדו אתם אל הבור וקחו המים בחפניכם

מוצע שהחומר שהנוזל הסמיך המוזכר בספר מקבים הוא הנפט.<sup>18</sup> זיהוי זה מתאים בשל תכונתו כחומר דליק המצוי בבבל. הצעה זו גם נרמזת בשם שקראו לחומר זה, כפי שמופיע בספר מקבים: "אנשי נחמיה קראו לו Néfthar שמתפרש שם כטהרה, בעוד המון העם קוראים לו Nefthaei.<sup>19</sup> מדובר כנראה בנפט גולמי, שעם התייבשותו הופך לצמיג מאוד.

14. יצחק זעקיל פרנקל, כתובים אחרונים, ורשה תרכ"ג.

15. אברהם כהנא, הספרים החיצונים, ב, ירושלים תשל"ל.

16. דניאל שוורץ, ספר מקבים ב: מבוא, תרגום ופירוש, ירושלים תשס"ה, עמ' 84.

17. ספר יוסיפון, מהדורת ח' הומינר, ירושלים תשכ"א, פרק שלישי.

18. בנבדל מהעטרן (זפת מזיקוק עצים) והאספלט (זפת, כופר) מים המלח, חומר ביטומני דמויי נפט.

19. מקבים ב, א, לו.

מקור השם נפט הוא כנראה באכדית Naptu; בעברית ובערבית: נפט; בארמית סורית: נפטא; ביוונית ובלטינית: Naphtha או Naptha. בתרבות הפרסית הקדומה הנפט נקרא גם 'מי האל', על שם האליל Apan Napat שנקשר לשני הכוחות המנוגדים; אש ומים.<sup>20</sup>

הנפט היה ידוע בבבל בתקופות קדומות ומשם הובא בתקופת המשנה לארץ ישראל ולארצות האימפריה הרומית.<sup>21</sup> סטרבו מציין מתאר את מעיינות הנפט בבבל; האספלט היבש לעומת הנפט הנוזלי הלבן הדליק שניתן לכבותו רק באמצעות מים, בוע, חומץ ועוד. הנפט השחור משמש להדלקת מנורות במקום שמן.<sup>22</sup> גם דיוסקורידס מציין במאה הראשונה את הנפטא הבבליית הלבנה והשחורה ואת דליקותה באש, וכן את תכונותיה הרפואיות.<sup>23</sup>

הנפט נזכר בספרות חז"ל בין חומרי הבעירה להדלקת נר בשבת,<sup>24</sup> וקיימת הבחנה בין הנפט השחור לנפט הלבן המזוקק שהיה יותר דליק ומסוכן.<sup>25</sup> הנפט נזכר גם בין האמצעים ששימשו בשעת מלחמה.<sup>26</sup> מוכרי הנפט נקראו בשם "נפטויי".<sup>27</sup>

### ג. גילוי הנפט בישראל וסערת אש התמיד

בשנת 1955 החלו לקדוח בשדה שבסמוך למושב חלץ שבצפון הנגב, וביום שישי, ז' בתשרי תשט"ז, פרץ נפט מן הקידוח. דבר זה עורר התרגשות רבה במדינה הצעירה, בהנחה שהדבר יפתור את בעיות האנרגיה והכלכלה. הבקבוק הראשון של הנפט שנמצא לארץ נשלח לנשיא המדינה דאז יצחק בן צבי משר הפיתוח ד"ר דב יוסף. הנשיא שלח לו מכתב תודה ב"א בתשרי תשט"ז, ובו ציין את המקורות הקדומים על השימוש בנפט במקורות ישראל ובכללם הסיפור המופיע בספר מקבים. הוא גם ערך זיקה בין המתואר בספר מקבים לסיפור בימי אליהו הנביא. דברים אלה התפרסמו למחרת בעיתון הארץ וזכו לביקורת חריפה מצד אישים רבים במאמרי תגובה ובמכתבים נזעמים, ובהם מכתביהם של הרב צבי פסח פראנק (בי"ג בתשרי תשט"ז) והראשון לציון הרב יצחק נסים (בכ"א בתשרי תשט"ז). לדבריהם השתמע מדברי הנשיא שהוא טוען שבימי אליהו לא אירע נס ולא ירדה אש מהשמים, אלא כביכול

20. R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, I, Leiden 1955, pp. 12-13.

21. ' ברנאנד, כלי החרס בספרות התלמוד, ירושלים תשי"ג, עמ' שסד.

22. סטראבו, גיאוגרפיה XVI, 1, 15.

23. דיוסקורידס, חומרי המרפא I 101.

24. משנה שבת ב, ב. על נרות נפט (שרגא דנפטא) ראו בבלי, שבת מו ע"א; "פתילה של נפט" (ירושלמי, סנהדרין ז, ב כד ע"ב).

25. ירושלמי, שבת ב, א ד ע"ד; בבלי, כו ע"א. על הנפט במקורות התלמודים ובספרות הקלאסית, ראו ז' עמר וא' שוויקי, במה מדליקין, אלקנה תשס"ג, עמ' 94-95.

26. ירושלמי, סוטה ח, ג כב ע"ב.

27. בבלי, נדרים צא ע"ב.



האש הודלקה באמצעות נפט. נשיא המדינה מיהר להשיב לראשל"צ (בכ"ג בתשרי) והבהיר שרק ערך הקבלה בין שני האירועים:

לא היה כוונתי... לעורר פולמוס כללי על הנסים ולא לפגוע באמונה, ואף לא להוסיף לפרשנות המקרא המסורתית או המדעית – לא בדרך פשט ולא בדרך דרוש, רמז או סוד... ולבסוף, יש להצטער שכותב המאמר ב"הצופה"<sup>28</sup> התעלם מהעיקר – מהנס שקרה לנגד עינינו – גילויים של אוצרות הנפט שהיו טמונים וגנוזים במעבי אדמתנו במשך אלפי שנים ולא נתגלו, אלא עד עתה לאחר הנס הגדול של תקומת מדינת ישראל, שזכינו לו בדורנו זה, ובמקום לראות את המאור בא לעורר סערה בצלוחית של נפט...<sup>29</sup>

#### ד. ממה מובאת אש מן ההדיוט?

הסיפור מספר מקבים מעלה את השאלה האם הנפט אכן ראוי להיות מקור לאש מן ההדיוט. התורה מדברת על שרפת אש בעצים (ויקרא א, ז), ומדרש תורת כהנים לומד מכך שיש לשלול חומרי בעירה אחרים שאינם עצים, בניגוד לשריפת פרים ושעירים (חטאת פנימית) הנשרפים מחוץ למחנה, שבה אין הכרח בעצים.

ושרף אותו כשר לא הפסול, על עצים באש מה ת"ל, שיכול הואיל ונאמרה שריפה בפנים ונאמר שריפה בחוץ, מה שריפה אמורה בפנים בעצים כשרין למערכה אף שריפה אמורה בחוץ בעצים כשרין למערכה? ת"ל עצים – לרבות כל משמע עצים, אפילו בקש אפילו כתבן אפילו בגבכה. באש – ולא בסיד ולא ברמץ. ישרף – אף על פי שאין שם דשן, ישרף, עד שמצית האור בגופו.<sup>30</sup>

הרב יהושע פרידמן תמך בהסתייעות בגז להקטרה, בתור תוספת לעצים ולא במקומם.<sup>31</sup> אולם, לגבי השימוש בנפט קיימת בעיה, מפני שכאשר הוא בא במגע עם בשר הקורבן שעל המזבח הוא עלול לפגום אותו מבחינת הטעם והריח. יחד עם זאת, אפשר שהיה מותר בראשית בית שני להצית את האש הראשונה בנפט, אך בהמשך לשרוף באמצעות עצי מערכה בלבד.

---

28. פורסם בעיתון הצופה בתאריך י"ג תשרי תשט"ז, בפינה של העורך תחת הכותרת "בולבוס בנפט ושיגת הנשיא". הדבר נכתב גם כתגובה לחילול שבת ויום הכיפורים שבמהלכם קידוח הנפט לא נפסק וגרם לביקור המוני של סקרנים.

29. כל התכתובת מופיעה בארכיון המדינה, בתיק בית נשיא המדינה, מס' נ-54/21.

30. ספרא, ויקרא – דבורא דחובה פרשה ג תחילת פרק ה אות ו; ילקוט שמעוני רמז תסט.

31. ' פרידמן, מזבח אלהים, ירושלים תשע"ה, עמ' 77-81.

**ה. טעמה של אש מן ההדיוט**

הטעם של הדלקת אש התמיד מן ההדיוט אף על פי שהיא יורדת מן השמים הוא ללמדנו שאין לסמוך על הנס.<sup>32</sup> המסר הוא שיש צורך ביוזמה ובשותפות האנושית בעבודת ה' ולא לסמוך רק על האש התמידית שירדה מן השמים, אלא דרושה פעולה יום-יומית של הכהן שכביכול מסייע להדלקתה.

אש התמיד מסמלת את ברכת ה' – סייעתא דשמיא – אישור לרצון האלוהי במעשי ידינו. בימי בית שני, כאשר אש התמיד לא הספיקה לשריפת הקורבנות, גבר הצורך בהתערבות האנושית באש מן ההדיוט.<sup>33</sup>

לפי המדרש שהובא לעיל, אש התמיד הופסקה על ידי המלך מנשה,<sup>33</sup> כנראה כחלק מפעילותו בצמצום עבודת ה' ובהפצת הפולחן האלילי. למרות זאת, הדבר לא מנע את המשך פעילות עבודת ה', שנים רבות (56 שנים לאחר מותו) עד לחורבן הבית הראשון.

ראינו שהמקורות לגבי מציאותה של אש התמיד בימי בית שני עמומים. מכל מקום, לפי ספר מקבים, לאחר שהחשמונאים שבו וטיהרו את המקדש ומהיוונים ובנו את המזבח מחדש הם הציתו את האש באמצעות "אבנים"<sup>34</sup>, כנראה אבני צור. נמצא שהעדר אש התמיד השמימית אינו גורם מעכב מבחינה הלכתית בהשבת העבודה במקדש השלישי. יתירה מזו, נדרשת יוזמה והשתדלות אנושית להשבת העבודה ולהצתת אש התמיד ואין לחכות לנס.

32. בלשון בעל ספר החינוך מצוה קלב: "כדי להסתיר הנס. לפי הדומה שהאש היורדת לא היתה נראה ברידתה".

33. בבלי, זבחים סא ע"ב.

34. מקבים ב, י, ג. כמובא בהקשר לאדם הראשון "והביא שני אבנים וטחנן זו בזו" (פסחים נד ע"א).

טהרות



## קבלת טומאה בכלי העשוי מכמה חומרים

פתיחה	1. סתימה והדבקה
א. המשנה בכלים: הליכה על פי המרכיב העיקרי מבחינה תפעולית	1. סתימה כמעמיד
ב. הבריייתא בשבת: מקור להליכה אחר המעמיד המבני	2. אין הולכים אחר הסתימה
ג. מקרים שונים בחז"ל ובחינם לאור האמור לעיל	3. תוס': סתימה פחות חשובה משאר מעמיד
1. מקל שבראשו מסמר	4. סתימה בחומר שאינו עמיד
2. מאזניים ואונקלין	5. סתימה בתנור
3. גרזן	6. סתימה: מעמיד מדרבנן
4. קרן	7. הגדרה חדשה בדין סתימה
5. שעון שמש	8. אין הלכה כתוספתא
6. שולי הכלי	9. למעשה: אין הולכים אחר הסתימה
ד. שני מרכיבים ברמת חשיבות זהה	ז. סיכום ביניים
ה. בית קיבול במרכיב הטפל	ח. דברי הראשונים
	1. דלי עץ מחושק
	2. סתימת נקב
	3. סוכה
	ט. פסיקת שו"ע והאחרונים
	י. מסקנות

### פתיחה

רבים מהכלים שבהם אנחנו משתמשים מורכבים מחומרים שונים, ויש לברר כיצד נקבע אם הכלי מקבל טומאה. לשאלה זו יש גם השלכה על חיוב טבילה בכלי הנקנה מנכרי.<sup>1</sup>

---

1. הפוסקים דנו האם דין טבילת כלים תלוי בקבלת טומאה. מצד אחד, המקור לטבילת כלים הוא הפסוק בפרשת מטות שממנו נלמד דין טומאה כלי מתכות, ולכאורה הדבר מלמד על זהות הדינים. מצד שני, לא נאמר בתלמוד במפורש שהדינים תלויים זה בזה. בפועל, מוסכם על הפוסקים שאכן יש תלות, משום שקבלת הטומאה קשורה בהגדרה המהותית של הכלי, ולא בסיבה חיצונית. וכן הסכים הגר"א (י"ד קכ סקי"ט). בדין של כלים מצופים לדוגמה, מאחר שהציפוי הוא סיבה צדדית המטרת את הכלי, יש סברה לומר שיהיה חייב בטבילת כלים, עיין על כך במאמרנו "קבלת טומאה בכלים מצופים, שיתפרסם בע"ה בגיליון הבא של מעלין בקודש (גיליון נ). בדומה לכך, דנו הפוסקים בכלי מחובר לקרקע, או שעומד להיות מחובר לקרקע, מכיוון שאי קבלת הטומאה אינה מצד הכלי עצמו אלא סיבה צדדית אפשר שהכלי יהיה חייב בטבילה (ראה יהודה יעלה (אסאד) יו"ד רטז; שב יעקב לא; גידולי טהרה יז; בינת אדם שער או"ה סו, פה). עם זאת, אפשר לומר שמאחר שמחובר

במאמר זה נדון בשאלה מהו החלק הקובע את קבלת הטומאה עבור כל הכלי. נבחין בין יחסים שונים בין מרכיבי הכלים, ונגדיר כללים שעל פיהם נקבע האם הכלי מקבל טומאה. במאמר זה נעסוק בכלי שמרכיביו מחוברים זה לזה באופן קבוע, וכולם יחד מבצעים יחד פעולה אחת.<sup>2</sup>

כפי שנראה, שני מאפיינים קובעים את המרכיב העיקרי:

א. המרכיב העיקרי מבחינת **פעולת הכלי**, באופן ששאר המרכיבים משמשים אותו ומסייעים לו לפעול את פעולתו.

ב. המרכיב העיקרי מבחינת **מבנה הכלי**, אשר מעמיד ומחבר יחד את שאר המרכיבים.

שני הפרקים הראשונים של המאמר יעסקו במאפיינים אלו, וביחסים ביניהם. כדי לאמת את מסקנותינו, נסקור את המקרים השונים בדברי התנאים ונבדוק לאורם את מסקנותינו (פרק ג).

בהמשך נתייחס למקרה שבו שני מרכיבים הדומים מבחינת חשיבותם עשויים מחומרים שונים (פרק ד). מקרה מיוחד הוא כאשר למרכיב הטפל יש תכונה שעשויה לגרום למרכיב העיקרי לקבל טומאה – העיקרי הוא עץ בלא בית קיבול, אך בטפל העשוי מתכת יש בית קיבול (פרק ה). בפרק ו נתרכז בדין מעמיד מבני, בכלים שהחומר הנוסף הוא סתימה של נקב בכלי או דבק המחבר את חלקי הכלי, האם דינו כשאר מעמיד ומה השפעתו על טומאת הכלי.

עד כה עיקר הדיון נגע בעיקר להלכות טהרות, אך נקודת המגע של הסוגיה עם הלכות טבילת כלים הולידה כתיבה עניפה של פוסקים ראשונים ואחרונים בנוגע לסוגיית מעמיד בכלי אכילה, כגון חבית עץ המוחזקת בטבעות מתכת, וכן בדין מעמיד בסכך סוכה. בפרקים ח-ט נדון ביחס בין דבריהם למה שלמדנו מהמשניות במסכת כלים. בנוסף נבחן אם דין קבלת טומאה זהה להלכות טבילת כלים.

---

לקרקע אינו כלי, וממילא אי קבלת הטומאה אינה מגורם צדדי, אלא עקב שינוי בהגדרתו ככלי (שם בגד"ט בהגהה).

2. במאמר נפרד נדון בכללים המגדירים מצבים שבהם רכיבים נחשבים לכלי אחד, ואימתי כל רכיב יחשב בפני עצמו. כעת נסתפק בהגדרה שכאשר הרכיבים נדרשים זה לזה על מנת לבצע יחד פעולה אחת, ומחברים זה לזה באופן קבוע, הם נחשבים לכלי אחד מן התורה. משמעות הדבר היא שיש לכל המרכיבים הגדרה אחת מבחינת קבלת הטומאה, וכן מגע במרכיב אחד יטמא את הכלי כולו.

### א. המשנה בכלים: הליכה על פי המרכיב העיקרי מבחינה תפעולית

מספר דוגמאות לכלי המשמש רק על ידי חיבורם של כמה מרכיבים, מופיעות במשנה במסכת כלים (יג, ו):<sup>3</sup>

עץ [שבפני עצמו טהור<sup>4</sup>] המשמש את המתכת [טמאה] – טמא, והמתכת המשמש את העץ – טהורה. כיצד?

פותחת [מקל המפתח] של עץ והפין שלה של מתכת, אפילו אחת – טמאה. פותחת של מתכת והפין שלה של עץ – טהורה. [הפותחת משמשת את הפין]

טבעת של מתכת וחורתם שלה של אלמוג<sup>5</sup> – טמאה. טבעת של אלמוג וחורתם שלה של מתכת – טהורה.<sup>6</sup> (החורת משמש את הטבעת)

השן שבטס שבפותחת ושבמפתח (מכיוון שאפשר לפתוח בשן גם ללא המפתח) – טמאה בפני עצמה.<sup>7</sup> (הטס והפותחת משמשים את השן)

3. ההערות בסוגריים הן תוספות שלי (ב"ק).
  4. כלי עץ שאין לו בית קיבול אינו מקבל טומאה מן התורה, בניגוד לכלי מתכת שמקבטל טומאה אפילו בלא בית קיבול. אף שבמקרים מסוימים כלי עץ פשוט עשוי לקבל טומאת מדרס, ובמקרים אחרים חכמים תקנו לו טומאה, במשנה זו העץ בא כמרכיב שאינו מקבל טומאה.
  5. רמב"ם בפהמ"ש ביאר שאלמוג הוא הנקרא בימינו בשם זה, וכן ברע"ב ותפא"י. דינו של אלמוג כעץ (תפא"י) ולכן מק"ט רק אם יש לו בית קיבול. וכתב בתפא"י שאינו כלול ב"כל הגדל בים טהור" (כלים יז, יג), אשר טהור גם כאשר יש לו בית קיבול, מכיוון שזה רק בבע"ח שגדלים בים ולא במחובר לקרקע. וכן מוכח ברש"י ותוס' (שבת נב ע"ב ד"ה היא). ואינו שונה מכלי שנעשה מטיט או מתכת הנלקח מקרקעית הים, שבוודאי מקבל טומאה ואינו נחשב לגדל בים, והוא הדין אלמוג. אולם מביא התפא"י בשם אביו שאלמוג נחשב לגידולי ים, ואינו דומה לטיט שהוא הקרקע ממש ואינו גידולי ים, משא"כ אלמוג, ולכן אף אם יש בו בית קיבול אינו מקבל טומאה. יש הסבורים ש'אלמוג' הוא עץ הגדל ביבשה, ואינו מה שנקרא בימינו אלמוג. כך משמע מפירוש רב האי גאון למשנה. ר"ש ורא"ש כתבו שהוא מין ארז.
  6. טבעת עץ אינה מק"ט מאחר שאין לה בית קיבול. מקום מושב האבן בטבעת אינו נחשב בית קיבול, מכיוון שנועד להתמלא באבן (תוס' שבת נב ע"ב ד"ה היא).
  7. פין מתכת שזוכר בתחילת המשנה, אינו מק"ט בפני עצמו כשאינו מחובר למפתח (שבת פא ע"א). כאן מדובר בשן מפתח שניתנת לשימוש גם בלא המפתח ולכן מקבל טומאה בפני עצמה (רע"ב ומלא"ש, וראה גם ר"ש). וכן משמע מדברי תוס' (פא ע"א ד"ה חפי): "ואף על פי שלא נקבעו, ראויין הם קצת ליתנם בפותחת, ואפילו הכי טהורין דגולמי כלי מתכות טהורין. קבען בפותחת טמאין שנגמרה מלאכתן".
- מכיוון שברישא ובסיפא הם נקראים בשמות שונים, מתקשה בתפא"י (בועז אות ג) לומר שמדובר בשניהן בשן המפתח. לדעתו הפין הוא החלק שבו קבועה השן של המפתח. השן בפני עצמה אינה חשובה, אך כאשר היא קבועה בפין היא חשובה ומק"ט.

הפותרת והטבעת עשויות משני מרכיבים שאין כל אחד יכול לעשות את הפעולה בפני עצמו כראוי, אלא רק בצירופם יחד. לכן הטומאה נקבעת עבור כל המרכיבים כאחד, ולא עבור כל מרכיב בפני עצמו.<sup>8</sup> יש לכך כמה השלכות: א. קבלת הטומאה נקבעת על פי המרכיב העיקרי של הכלי, ולכל הכלי דין אחד.<sup>9</sup> ב. גם אם טומאה תיגע במרכיב העשוי חומר שאינו מקבל טומאה מצד עצמו, הכלי כולו ייטמא.<sup>10</sup>

מהמשנה עולה שההנחה היא שיש בכלי מרכיב עיקרי ומרכיב אחר המשמש אותו. על כן, קבלת הטומאה של הכלי כולו, כולל של המרכיב המשמש, נקבעת על פי המרכיב העיקרי. וכן ביאר הר"ש משאנץ: "החפין חשובין עיקר והפותרת משמשת, הטבעת עיקר והחותם משמש". יש לברר מה היחס הנדרש בין חלקי הכלי ומהי ההגדרה של "משמש". במשנה אחרונה ביאר זאת בצורה מדויקת:

נראה דמשמש דקתני לאו דוקא, דאי משמש דוקא – מאי קמ"ל דעץ המשמש טמא? פשיטא, הא ידות דאורייתא נינהו... אלא הכי קאמר: עץ הטפל למתכת טמא, והמתכת הטפל לעץ טהור. דכלי שחציו מן הטהור וחציו מן הטמא – הולכין אחר עיקר הכלי, ואידך אינו אלא כמסייע ואין בו ממש. וכיוצא בזה כתב הר"ש, פי"א מ"ד, גבי כלי חרס שחציו מן הטהור וחציו מן הטמא, הולכין אחר עושה המלאכה.

אם כן, פעולה אחת עיקרית יוצאת מחיבור שני המרכיבים, ועלינו לקבוע מהו המרכיב העיקרי. העיקריות שלו נמדדת בהקשר של הפעולה שהכלי עושה – כלומר, המרכיב המשמעותי יותר מבחינה תפעולית של הכלי. כלל זה אינו מוגבל למצב שבו למרכיב הטפל אין חשיבות ושימוש בפני עצמו, כמו ידית הכלי, אלא גם כאשר יש למרכיב השני משמעות וחשיבות בפני עצמו, אלא שהוא טפל בפעולתו וחשיבותו למרכיב הראשון, הטומאה תיקבע על פי המרכיב העיקרי. לדוגמה: בטבעת וחותם, יש חשיבות לכל אחד בפני עצמו, אך מאחר שהשימוש בחותם הוא רק על ידי הטבעת, הם נחשבים לכלי אחד לעניין טומאה. ומכיוון שהטבעת חשובה מהחותם, החותם טפל לה.<sup>11</sup> נסכם את דרגות היחס בין המרכיבים בטבלה:

8. משנה אחרונה.

9. כן כתבו תוס' (שבת נט ע"ב ד"ה רבי נחמיה), לרבי נחמיה (החולק על המשנה, כדלקמן) טבעת מתכת וחותמה של אלמוג טהורה, שהולכים רק אחרי החותם ולא גם אחרי החותם. ומכאן, לתנא של משנתנו הולכים רק אחר הטבעת ועל כן כל מרכיבי הכלי אינם מק"ט.

10. תפארת ישראל (אות נב).

11. ראה משנה (כלים יא, ח), שטבעת מתכת מק"ט בפני עצמה.



המקרה	הדין
א. עץ משמש את המתכת, כגון סיר מתכת עם ידית עץ – אין שום חשיבות לידיית בפני עצמה.	הולכים אחר המתכת, מדין ידות כלים, וגם העץ נטמא.
ב. עץ משמש את המתכת, כגון טבעת מתכת וחותרם מעץ – אך יש לעץ חשיבות בפני עצמו.	<b>בזה עוסקת המשנה:</b> הולכים אחר המתכת, וגם העץ נטמא.
ג. כלי עץ משמש כלי מתכת, כגון מיקסר מתכת שיש לו קערת עץ <sup>12</sup> – הקערה היא כלי שעושה פעולה בעצמו ואינה בטלה או טפלה למיקסר כלל.	כל מרכיב מקבל טומאה בפני עצמו. מקרה זה ידון במאמר נפרד.

### ב. הברייתא בשבת: מקור להליכה אחר המעמיד המבני

דין קבלת טומאה בטבעת מופיע גם בברייתא (שבת נט ע"ב),<sup>13</sup> ומובאת בה דעתו של רבי נחמיה החולק על חכמים:

תניא: היא (=טבעת) של מתכת וחותרמה של אלמוג – טמאה, היא של אלמוג וחותרמה של מתכת – טהורה, ורבי נחמיה מטמא; שהיה רבי נחמיה אומר: בטבעת הלך אחר חותרמה, בעול הלך אחר סמלוניו, בקולב הלך אחר מסמרותיו, בסולם הלך אחר שליבותיו, בערסא הלך אחר שלולותיו. וחכמים אומרים: הכל הולך אחר המעמיד.

לדעת ת"ק הטבעת קובעת את טומאת הכלי ולא החותרם, בדומה לדעת חכמים שהולכים אחר המעמיד. כך גם בסולם, המעמיד הם המוטות המחזיקים את השלבים, ובמתלה בגדים ('קולב') העיקר הוא הקרש המעמיד את הווים ('מסמרותיו'). לכאורה המשנה בכלים שהבאנו לעיל היא כדעת חכמים בברייתא, שהולכים אחר הטבעת ולא אחר החותרם. אך קשה, שאם הולכים אחר המעמיד כחכמים, במפתח יש ללכת אחר גופו ולא אחר ה'חף'. למרות זאת המשנה בכלים קובעת שהעיקר הוא ה'חף' ולא המפתח עצמו. אם המדד במשנה

12. פלסטיק אינו מקבל טומאה, אפילו כשיש לו בית קיבול (ראה הרב עזריה אריאל, טהרת ישראל, ח"ב עמ' 371).

13. מקורה בתוספתא (כלים ב"מ ג, יג, בשינויים; עיין בחסדי דוד שדן בשינויים).

בכלים הוא המעמיד, יש בה גם סתירה פנימית, שבטבעת הולכים אחר הטבעת שהיא המעמיד, ובמפתח אחר ה'חף' שאינו המעמיד.

על כן, נראה כמו שביארנו לעיל, שהקריטריון **במשנה** בכלים אינו המעמיד, אלא **המרכיב העיקרי מבחינה תפעולית** (להלן: עיקר הכלי), ואילו המרכיב המשמש את העיקר – טפל. לעומת זאת, לדעת חכמים **בברייתא** הקריטריון הוא **המעמיד** – דהיינו המרכיב החשוב מבחינת מבנה הכלי (להלן: מעמיד). כך סבר רש"י (ד"ה הא רבי נחמיה), שביאר שיש שלוש דעות בברייתא: ת"ק, רבי נחמיה וחכמים, וביניהם שתי מחלוקות שונות:

א. האם הולכים אחר **המעמיד**, החלק היסודי שמחזיק את שאר חלקי הכלי. במפתח הוא גוף המפתח, בסולם הוא המוטות הארוכים, ובטבעת הוא גוף הטבעת. או לחילופין אחר המרכיב המרכזי **והעיקרי מבחינה תפעולית**. במפתח הוא החף.

ב. לשיטה שהולכים אחר עיקר הכלי, נחלקו איזה מרכיב עושה את הפעולה העיקרית של הכלי. אם יש שני מרכיבים העושים פעולה כגון בטבעת (שהרי הטבעת היא תכשיט, והחותם נועד לחתום), השאלה מהי הפעולה החשובה יותר. שאלה זו אינה תלויה בהכרח במבנה הכלי.

ת"ק ורבי נחמיה מסכימים שלא המעמיד הוא הקובע, ונחלקו בשאלת החשיבות התפעולית של הכלי (מחלוקת ב). חכמים חלקו על ת"ק ור' נחמיה, וסבורים שיש ללכת אחר המעמיד ולא אחר העיקר התפעולי של הכלי (מחלוקת א). מחלוקת ת"ק ור' נחמיה בטבעת היא מה העיקר – לרבי נחמיה "עיקר טבעת אדעתא דחותם", ולת"ק "גופה של טבעת עיקר, ואדעתא דטבעת נפקא ביה"<sup>14</sup>. מכאן כאמור מודים ת"ק ור' נחמיה שהחלק בכלי הקובע את הטומאה אינו המעמיד, אלא עיקרו התפעולי, אך חלוקים מהו.

עתה תתבאר המשנה בכלים, הסבורה שהטומאה נקבעת על פי עיקר הכלי, ולא לפי מבנהו. במפתח העיקר הוא החף שעושה את פעולת הפתיחה. בטבעת נחלקו בזה ר"מ ות"ק, והמשנה כדעת ת"ק שהעיקר הוא הטבעת. כך נראה גם לדעת הר"ש ומשנה אחרונה

שהבאנו דבריהם לעיל, שהמשנה בכלים היא כמ"ד שהולכים אחר עיקר הכלי, אלא

המרכיב החשוב מבחינה מבנית	המרכיב החשוב מבחינה תפעולית	
לא רלוונטי	הטבעת	ת"ק
לא רלוונטי	החותם	רבי נחמיה
הטבעת	לא רלוונטי	חכמים

14. הציטוטים מלשונו של רש"י, שם בגמרא ד"ה הא.

שהטבעת חשובה מהחותם גם מצד השימוש בכלי.<sup>15</sup>

הרמב"ם (הל' כלים ד, ה) פסק כמשנה בכלים שבמפתח הולכים אחר שן המפתח, ובטבעת אחר הטבעת עצמה, וכתב במפורש שהולכים אחר עיקר הכלי, והמשמש בטל לו. גם בטבעת פסק כך, שכן הביא את דינה כחלק מהדוגמאות לכלי שבו טפל משמש את העיקר.<sup>16</sup>

תוספות (שבת פא ע"א ד"ה חפי) כתבו שהמשנה בכלים היא כר' נחמיה הסבור שהולכים אחר התשישי, ודלא כחכמים הסבורים שהולכים אחר המעמיד, ולכן מפתח עץ עם חף מתכת טמא. והקשו מהר"ם מלובלין, מלאכת שלמה (כלים יג, ו) וערוה"ש העתיד (קצ, יג), שהרי במשנה בכלים הולכים אחר הטבעת ולא אחר החותם, ולזה לא הסכים רבי

---

15. וכן ביאור הרא"ש למשנה בכלים, הדיון הוא מבחינה תפעולית: "החפים חשובים עיקר והפותחת משמשת, וכן הטבעת עיקר והחותם משמש". וברע"ב "השיניים חשובים עיקר והפותחת משמשת".

16. הרמב"ם הביא את דין הטבעת אחר הכלל שהולכים אחר עיקר הכלי, ולא הזכיר דין מעמיד (כלים ד, ו). ומכאן שהולכים אחר הטבעת מכיוון שנחשבת לעיקר הכלי ולא בגלל שהיא מעמיד. וכתב באורחותיך למדני (ד, ז) בדעת הרמב"ם, שבכל מקום הלך הרמב"ם העיקר התפעולי ולא אחר המעמיד. בטבעת, החותם נועד לנוי וטפל לטבעת. ואמנם החותם הוא גם לעשות בו פעולה, אך מאחר שזה בנוסף לייעוד לנוי, הוא בטל לגבי הטבעת. אכן הרמב"ם לא חילק בין אם החותם נעשה לנוי או לשימוש.

ראיה לכך שהרמב"ם פסק כת"ק נגד ר' נחמיה וחכמים, מכך שלא הזכיר כלל את הדינים שבמחלוקתם – עול, סולם וכו', אלא רק את דברי ת"ק שהולכים בטבעת אחר הטבעת ולא אחר החותם. הוא הבין כרש"י שדעת ת"ק שלא הולכים תמיד אחר המעמיד, אלא אחר עיקר הכלי. יתכן שרק בטבעת הכריע שהולכים אחר מעמיד, מאחר שהמרכיבים שווים, כדלקמן.

הכס"מ (כלים ד, ח) הביא דברי מהר"י קורקוס שלרמב"ם הולכים בטבעת אחר המעמיד שהוא עיקר הכלי: "דאזלינן בתר טבעת המעמדת אף על פי שעיקר התשישי הוא בחותם ולא הוי משמש את העץ אלא היכא דהוי לנוי". ובדומה לכך ביאר בחסדי דוד, שבטבעת סבר הרמב"ם שהולכים אחר המעמיד, מכיוון שיש לטבעת קיום בפני עצמה, ובלא זה הולכים אחר העיקר מבחינת התשישי. אך קשה לי על דבריהם שהרמב"ם לא הזכיר כלל דין מעמיד.

בשו"ת גינת ורדים (או"ח ב, טז) כתב לרמב"ם שהכל הולך אחר המעמיד, וראייתו מכך שפסק שהולכים אחר הטבעת ולא אחר החותם. ומה שכתב רמב"ם בכלי זכוכית שסתמו בבעץ שאינו מק"ט אף שהוא המעמיד, מכיוון שאין זו סתימה טובה, כפי שנבאר לקמן. וכתב שכן הלכה, שלא כרא"ש. להבנתו הרא"ש הסתפק, ויש ללכת אחר פשיטתו של הרמב"ם במקום שהרא"ש הסתפק. אולם כפי שהראנו בדין המפתח וכד', קשה לומר שהרמב"ם פסק שהולכים אחר המעמיד, ועוד שדרכו לקבוע בהלכותיו כללים, והוא לא הזכיר דין המעמיד. גם לעניין סתימה קשה לומר כדבריו ברמב"ם, מאחר שהרמב"ם לא הזכיר כלל סתימה נחשבת למעמיד, ופסק בעניינה כחכמים, כדלקמן.

בשו"ת להורות נתן (ב, מט) למד מהמשנה בכלים (יג, ו) שיש ללכת אחר המרכיב העיקרי, ולא אחר המעמיד, וכן ביאר דעת הרמב"ם. התקשה בפסק הרמב"ם למתכת השומרת לעץ, ודחק. למעשה בגלל דעת הרא"ש הוא נשאר בספק. בספקו הוא מסתמך על דברי הרשב"א בתשובה (א, ריג) להחמיר, ודבריו קשים – נתייחס לכך לקמן בדין מעמיד בסוכה.

נחמיה. אולם לפי מה שביארנו הדבר פשוט, שת"ק ור' נחמיה הסכימו שהולכים אחר עיקר הטבעת, אך נחלקו מהו העיקר. כוונת תוס' בקביעתם שהמשנה כר' נחמיה, היא שהולכים אחר עיקר התשמיש, וזאת למעט דעת חכמים שהולכים אחר המעמיד.

בהסבר מחלוקת ת"ק ור' נחמיה בעניין טבעת, מצאתי שתי שיטות באחרונים:

א. כפי שכתבנו לעיל: בטבעת יש עיקר תפעולי, ונחלקו מהו – הטבעת או החותם. כך ביאר רש"י את מחלוקתם בברייתא, וכן מדויק בדברי הר"ש, הרא"ש<sup>17</sup> והרע"ב, שביארו את המשנה בכלים רק על פי עיקר תפעולי ולא מעמיד. וכן נראה שסברו הרמב"ם<sup>18</sup> ותוס'<sup>19</sup>.

ב. בטבעת שני המרכיבים עיקריים מבחינה תפעולית – הטבעת והחותם. מכיוון שכך, נחלקו האם יש ללכת אחר המעמיד (טבעת, ת"ק) או אחר קצה הכלי המשמש למלאכה (חותם, ר' נחמיה)<sup>20</sup>.

אם כן, מוסכם שכאשר יש מרכיב עיקרי מובהק הולכים אחריו. המחלוקת באחרונים הללו היא בהבנת דעת ת"ק כאשר שני המרכיבים חשובים, כמו בטבעת, בסולם ובעול, וְהשאלה

17. מדברי הרא"ש בפסקיו (ע"ז ה, לה) אפשר להבין שסבר שת"ק כדעת חכמים, שהולכים אחר המעמיד, ואין כאן שלוש דעות. אולם מכל מקום מפירושו למשנה בכלים משמע שהבין שיש כאן דעה שלישית, הסוברת שהולכים אחר עיקר הכלי, ובכל זאת הטבעת עיקר ולא החותם.

18. עיין לעיל הערה 16.

19. כך כתב בתפא"י (כלים יד, ב סקי"ד) שבטבעת החותם נחשב לקישוט ולכן בטל לטבעת, בניגוד למקל שבראשו מסמר (יובא לקמן) שמכים באמצעות המסמר ולכן הולכים אחריו. וכן כתב הרב שלמה פלדמן (שערי דעת עמ' קכג הערה 253), והוכיח כן מהגמרא שמשייכת מחלוקת ר' נחמיה ות"ק להלכות הוצאה בשבת. ואם מחלוקתם אם הולכים בטומאה אחר המעמיד המבני, מה שייכות יש לשבת? אלא שמסכימים שלא הולכים אחר המעמיד, אלא אחר עיקר הכלי מבחינה תפעולית, ומחלוקתם היא מה החלק העיקרי של הכלי. וזה שייך גם לדין הוצאה בשבת, האם הטבעת עיקר והחותם בטל לה או לאו.

20. כך כתב החת"ס (י"ד ב,רו), שת"ק ור' נחמיה מסכימים שיש ללכת אחר עיקר הכלי כאשר המרכיב השני טפל בצורה מובהקת. אולם במקרה שיש צורך בשני החלקים (אפילו שאחד יותר חשוב מהשני), לדעת ת"ק המעמיד המבני הוא עיקר הכלי ולר' נחמיה העיקר הוא החלק בכלי שבו נעשית המלאכה. חכמים סבורים שתמיד הולכים אחר המעמיד.

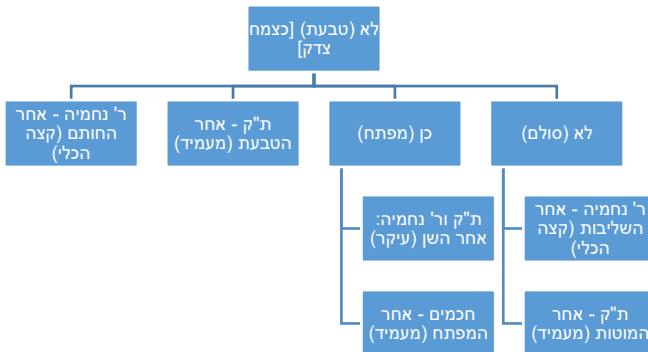
בדומה לזה כתב בשו"ת צמח צדק (ליובאוויטש, י"ד קסב): "דזה שאמרו חכמים הכל הולך אחר המעמיד [המבני], זהו כשאין ברור שהאחד עיקר לגמרי והשני טפל לגמרי [מבחינה תפעולית], כי יש לומר שגם השני אינו טפל ושניהם עיקריים. וכמו בסולם ושליבות וטבעת וחותם... [בסולם] כיון שמ"מ ההילוך הוא על השליבות חושבם ר' נחמי' לעיקר. וע"ז פליגי חכמים ואומרים דהכל הולך אחר הסולם כיון שהשליבות בלעדו אינן משמשים כלום והוא ג"כ עיקר כמו השליבות וגם הוא המעמיד" (סוגריים מרובעים שלי, ב"ק). שלא כחת"ס סבור הצמח צדק שחכמים מסכימים עם ת"ק.

## קבלת טומאה בכלי העשוי מכמה חומרים

היא מה הסיבה להליכה אחר הטבעת והקורות של הסולם – בגלל היותם מעמיד או בגלל היותם עיקר תפעולי של הכלי?

ונראה לי שיש ליישב את דברי האחרונים, כך שיסתדרו עם לשון המשנה בכלים, ואולי גם עם ראשונים נוספים, שפירשו שהולכים אחר עיקר הכלי והמשמש בטל לו. במקרים

מסוימים יש לקבוע את עיקר הכלי לפי החלק שמעמיד את הכלי. כך בטבעת היא העיקרית, מכיוון שהיא המרכזית מבחינת מבנה הכלי. גם בסולם, הקורות הם העיקר לדעת ת"ק שמאחר שהם המעמיד, צריך לומר שהשולבים משמשים את הקורות.



בדרך זו הלך

החזו"א (כלים יז, יג). לדעתו ת"ק בברייתא הוא כדעת חכמים הסוברים שהולכים אחר המעמיד. אלא שהם מודים שהולכים אחר המעמיד רק כאשר המעמיד חשוב יותר מהמרכיב שעושה את המלאכה. ולכן במפתח הולכים אחר החף שהוא עיקר הכלי, ואילו בטבעת, בעול ובקולב הולכים אחר המעמיד.<sup>21</sup> החת"ס (ראה הערה 20) כתב שחכמים חולקים על ת"ק וסוברים שתמיד יש ללכת אחר המעמיד, אך לביאור בת"ק יסכים.

**לסיכום**, למדנו שקביעת המרכיב העיקרי הוא על פי חשיבותו לפעולת הכלי. כאשר יש חלק עיקרי בצורה מובהקת הולכים אחריו, כסתם משנה, וכדעת ת"ק. כאשר לא ניתן להבחין מהו החלק העיקרי מבחינה תפקודית, המעמיד הוא החלק העיקרי כמו בטבעת

21. וכן כתב החזו"א גם בסקט"ו בדלי מחושק במתכת, שמכיוון שאין החישוקים חשובים אע"פ שמעמידים את הדלי אין הולכים אחריהם (אולי הוקשה לו מדברי תוס' ע"ז עה ע"ב ד"ה והלכתא, נדון בדבריהם לקמן).

ואפשר שלכך התכוון ערוה"ש העתיד (כלים קצ, יג) שביאר שיטת תוס', שהמשנה בכלים כחכמים שהולכים אחר המעמיד, אלא שבמפתח מודים שהולכים אחר עיקר התשיש ולא אחר המעמיד, מכיוון שבלי החף המפתח לא שווה מאומה. בדומה לזה כתב בחסדי דוד (כלים ב"מ ג, יג) שביאר את דין הטבעת במשנה בכלים מצד מעמיד.

ובסולם. יש להניח שלכך גם יסכים הרמב"ם שאמנם לא הזכיר כלל את דין מעמיד, אך יסכים שלעיתים המרכיב העיקרי של הכלי נקבע על פי המבנה.<sup>22</sup>

### ג. מקרים שונים בחז"ל ובחינים לאור האמור לעיל

בשני הפרקים הקודמים ביררנו את שני המאפיינים שעל פיהם נקבע המרכיב העיקרי של הכלי. בפרק זה נבדוק האם מסקנותינו מתאימות לפסיקת התנאים במקרים שונים של כלים המורכבים ממספר חלקים.

#### 1. מקל שבראשו מסמר

עוד מצאנו במשנה (כלים יד, ב-ג):

מקל שעשה בראשו מסמר [שנועד להכאה] כמין חזינא [=גרזן<sup>23</sup>], טמא; סימרו [=חיבר בו מסמרים], טמא. ר"ש אומר: עד שיעשה בו ג' סדרים. וכולן שעשאן לנוי, טהורין.<sup>24</sup>

עשה בראשו [של המקל] מניקת, וכן בדלת, טהורה. היתה (המניקת) כלי ו(אח"כ) חברה לו, טמאה...

הקנטר [=פטיש/גרזן] של בנאי והדקור של חרש [=נגר], הרי אלו טמאין.

המקל שעשה בו מסמרים להכאה, מקבל טומאה. וזה בדומה למפתח, שהנו החלק העיקרי שעושה את הפעולה הוא מרכיב המתכת, והעץ מהווה רק יד לאחוז בו. כך הוא גם דין ה'דקור', שעל פי הרמב"ם יש לו ידית מעץ ובקצהו כלי מתכת.<sup>25</sup>

מהי 'מניקת'? הרמב"ם בפייהמ"ש ביאר שמינקת נועדה לנוי, וזה מתאים לדין הקודם במשנה: "וכלן שעשאן לנוי טהורין". לדעת ר"ש היא כוס מתכת שנועדה לשמור על העץ שלא תהא הארץ אוכלתו.<sup>26</sup> אם עשה את חלק המתכת לנוי לעץ או כדי להגן על העץ, אינו מק"ט, מכיוון שהמתכת משמשת את העץ, וזה מתאים לדברינו לעיל שכאשר יש מרכיב

22. בתוס' (שבת טו ע"ב ד"ה ור"מ) משמע לכאורה שהולכים תמיד אחר המעמיד כדעת חכמים, ועל כן שאל מדוע לא הביאה הגמרא משנה זו וחילק מה שחילק. אך נ"ל שאין משם ראייה, שכל הערתו היתה מדוע הגמ' לא הביאה הוכחה לדעת ר"מ שהולכים אחר המעמיד ממשנה מפורשת אלא הסתמכה על ברייתא.

23. ראה משנת ארץ ישראל (כלים ח"ג עמ' 14).

24. דין זה מופיע גם בתוספתא (כלים ב"מ ד,ג): "עשה בראשו מסמר להיות מכה בו טמא, לנוי טהור".

25. שלא כדעת ר"ש ורע"ב שכולו עשוי מתכת. הלכנו עם פירוש הרמב"ם, מכיוון שרק כך יש לדין זה שייכות לסוגייתנו.

26. פי' בערוך כמו כוס של ברזל ומכניסין לתוכו מקל של עץ, ויש מפרשים כמו שפופרת של מתכת והכניס בה המקל וכן תחת הדלת כדי שלא תאכלנו הארץ" (ר"ש, על המשנה).

עיקרי מובהק, הולכים אחריו. לכאורה הבנת הר"ש שגם מתכת המגנה על העץ אינה עיקרו של כלי מסתברת, אלא שהיא סותרת את האמור בתוספתא (כלים ב"מ ד, ג):

מקל שעשה בראשו מסמר להיות תופס בו ממקום הדייש, טהור; ואם בשביל שלא תהא הארץ אוכלתו, טמא.

אם עשה את המסמר כדי לאחוז בו, הרי שהמתכת מהווה מקום אחיזה לעץ ומשמשת אותו, ועל כן העץ הוא העיקר והכלי אינו מקבל טומאה. הדין השני בתוספתא קשה, שהרי מתכת המגנה על העץ נחשבת למשמש לעץ, וממילא העץ עיקר. כמו כן, הוא אינו מסתדר עם המשנה, ע"פ פירוש הר"ש. דין זה בתוספתא נפסק על ידי הרמב"ם (הל' כלים ד, ח). והקשה על דבריו מהר"י קורקוס (להלן: מהר"ק) כדברינו, ויישב: "שכל שהוא לקיימו, שאם לא הוא היה נאכל הכל – חשבינן למקיים שהוא עיקר הכלי, וטמא"<sup>27</sup>. כלומר, המתכת המגנה על העץ נחשבת לעיקר הכלי ולכן היא הקובעת את הטומאה. באופן זה מבאר מהר"ק גם את דין טבעת מתכת שחותמה אלמוג שהיא טמאה. כאשר חותם האלמוג משמש לחתימה ולא רק לנוי, היה צריך לומר שהטבעת משמשת את החותם, והוא יהיה עיקר. בכל זאת הולכים אחר הטבעת מכיון ש"לא הוי משמש את העץ אלא היכא דהוי לנוי, שאין בה שום תועלת אלא יפוי העץ בלבד". עיקרון זה דומה לדברינו לעיל: הכלי הזה יכול להתקיים ולעשות פעולתו רק בשילוב של העץ והמתכת, ועל כן קשה לקבוע מהו המרכיב העיקרי מבחינה מהותית. במקרה כזה לדעת ת"ק בברייתא לעיל הולכים אחר המעמיד, שהוא המתכת, כפי שהסקנו לעיל (ובהתאם לדעת החת"ס, הצמח צדק<sup>28</sup> והחזו"א).

היתרון בדרכו של הרמב"ם הוא שאין סתירה בין המשנה לתוספתא. זאת ועוד: במשנה לא נאמר במפורש שהמינקת נועדה להגן על העץ, ואפשר באמת שהיא רק קישוט. בדרכו של הר"ש ישנה סתירה בין המשנה לתוספתא, אך בדבריו אין צורך בחידושו של מהר"ק בדין מתכת המגנה על העץ.<sup>29</sup>

---

27. לשונו של הכס"מ שהביא דבריו. פירוש מהר"י קורקוס לספר טהרה לרמב"ם אבד, ולכן אין לנו אלא להביא דבריו מתוך הכס"מ.

28. וזה לשונו בשו"ת צמח צדק (שם): "ומקל שיש בסופו מסמר כדי שלא תהא הארץ אוכלתו אין המסמר טפל לגמרי. כי זהו נוי להעץ שיהיה בראשו מסמר ואיכא תרתי שהוא נוי וגם הוא המעמיד ועדיין צ"ע". ונראה שנשאר בצ"ע מכיון שיש בחידוש זה קצת אילוף, ויותר פשוט היה לומר שהעיקר כאן זה העץ.

29. ועיין בכס"מ כלים יא, כד שניסה ליישב שיטת הרמב"ם באופן שלא יסתרו דברי הרמב"ם בהלכות את המשנה. הוא קיבל את ביאור הר"ש למשנה שמינקת נועדה להגן על העץ, וכתב מדוע בכל זאת פסק הרמב"ם שהולכים אחר המתכת במקרים מסוימים. הקושי העיקרי בדבריו הוא שמבאר את דברי הרמב"ם בהלכות, בהתאם לפירוש ר"ש למשנה, ולא כפהמ"ש לרמב"ם. לכן פשוט יותר להבין את דברי הרמב"ם כפי שביארנו.

הרא"ש בפירוש המשנה כתב כפירוש הרמב"ם, שרק אם עשאה לנוי טהור. הרע"ב והתפא"י (יכין יט-כ) כתבו כדברי הר"ש שהמינקת נועדה להגן על העץ, ובכל זאת העץ עיקר. הגר"א הגיה בתוספתא, ברישא טמא מכיוון שעיקר השימוש במתכת, ובסיפא טהור שהמתכת משמשת את העץ. אולם נראה שלרמב"ם היתה גרסה כשלנו.

אם כן, יוצא שנחלקו הראשונים במצב ביניים שבו לשני מרכיבים יש חשיבות לכלי – האחד חשוב יותר מבחינה תפעולית, והשני חשוב מבחינה מבנית.<sup>30</sup> לדעת הרמב"ם המעמיד המבני חשוב יותר, ואילו לר"ש ורע"ב המרכיב התפעולי חשוב יותר. מקרה לדוגמה, שבו אולי יחלקו, הוא תיבת עץ המוחזקת על ידי מסמרים. אי אפשר לתיבה להתקיים בלא העץ ובלא המסמרים. אמנם מבחינה תפקודית העץ הוא זה שעושה את העבודה, אך בלא המסמרים לא יהיה לכלי הזה קיום כי הוא יתפרק. לכאורה, לרמב"ם המסמרים הם העיקר ואילו לר"ש ורע"ב העץ הוא העיקר. כך כתב הצמח צדק (יו"ד קסב):

ואם כן, לכאורה בנדון זה גם כן הרי המסמרים של ברזל הן הן המעמידים את התיבה. ואם כן, הרי ליה כדין מקל שעשה בו מסמר כדי שלא תהא הארץ אוכלתו, דטמא אף על פי שהמקל הוא העיקר.

אולם, בהמשך דבריו הוא דוחה זאת, ומדייק את שיטתו ממפתח עץ שאחת משיניו עשויה מתכת (כדלעיל במשנה מכלים), שבו נאמר שמק"ט, למרות שהמעמיד את השיניים עשוי עץ. זאת מכיוון שברור שהעיקר הוא שיני המפתח ולא המקל. כך גם בכלי עץ שמוחזק במסמרי ברזל, ברור שהעיקר הוא העץ, ואינו דומה לסולם. אך לענ"ד לרמב"ם המטמא את המקל שיש לו מגן מתכת לצד הקרקע, גם התיבה תקבל טומאה. למעשה סברת שאר הראשונים המטהרים נראית יותר, וכן פסק למעשה הצמח צדק בתיבת העץ.<sup>31</sup>

## 2. מאזניים ואונקלין

מקרה נוסף של שילוב עץ ומתכת נזכר במשנה בכלים (יב, ב):

קנה מאזנים של סרוקות, טמא מפני אונקליות; ושל בעלי בתים, אם יש בו אונקליות טמא.

אונקלין של כתפין טהורה, ושל רוכלים טמאה. ר' יהודה אומר: של רוכלים – שלפניו טמאה, ושלאחריו טהורה.

30. אם כי עדיין יש לדון אם הוא באמת החשוב ביותר, שהרי קשה לומר שאין מתחרה בחשיבות המבנית נגד הרכיב השומר על הכלי שלא יתקלקל.

31. חשוב לציין שאמנם הצמח צדק טיהר על פי סברה זו, אך גם צירף אליה שמדובר בכלי שהוחזק גם עם מסמרי עץ, ועוד שהיה נקב בכלי, וגם מחוברת בקרקע על ידי המסמרים.



הרישא של המשנה עוסקת במאזניים, המורכבים מקנה עץ שבסופו רכיב מתכת הנקרא אונקלי, ומצאנו בו כמה פירושים וגרסאות:

א. אונקלי (גרסת הדפוס, רע"ב, תפא"י, ר"ש<sup>32</sup>) – וו שעליו תולים את החפץ שמבקשים לשקול.<sup>33</sup>

ב. אונקיה (כתבי יד, רמב"ם<sup>35</sup> תוי"ט) – יחידת משקל.<sup>36</sup> הרמב"ם פירש שאלו משקולות מתכת הנעות לאורך קנה המאזניים.<sup>37</sup>

ג. אונקיה – הר"ש<sup>38</sup> ותוי"ט פירשו שהוא קערה המחוברת למוט שנועדה להכיל את החפצים הנשקלים.

הסרוקות הם אומנים המוכרים צמר ופשתן. אע"פ שהקנה הינו כלי עץ פשוט שאינו מק"ט, מכיוון שהעיקר התפעולי של המאזניים הוא הוו, המשקולת או הקערות, לכן המאזניים מקבלות טומאה, "לפי שאינו עושה מלאכה כי אם עמהם" (ראב"ד, כלים ט, ח). ומעיר התפא"י שאף שלאונקלי אין שם בפני עצמו ולא מקבל לבדו טומאה, כשהוא מחובר במאזניים הוא העיקר. לדעת רא"ש טומאת המאזניים היא בגלל לשון עשויה מתכת, שבה אוחזים את הקנה באמצעו והוא נחשב לעיקר.

הכלי השני במשנה הוא מוט עץ המשמש סבלים ('כתפין') ורוכלים, הנקרא אונקלין. על פי פהמ"ש לרמב"ם, יש בקצה המוט ווי מתכת שעוצרים את המשא מליפול, אך המשא יושב על מוט העץ, ולכן המוט הוא העיקר. הרא"ש והרע"ב סבורים שאצל הסבלים המשא תלוי בו המתכת. מוט העץ נחשב לעיקר הכלי מכיוון שבו אוחזים, ואילו הוו נועד רק לחבר בין המשא לבין העץ. לא כן אצל רוכלים, שיש בקצה המוט קערות מתכת שבהן שמים את מרכולתם והן עיקרו, ולכן הוא מקבל טומאה. ר' יהודה סובר שהחלק האחורי של המוט נועד להשוות את המשקל ולא לנשיאה, ולכן גם אצל סוחרים אינו מקבל טומאה. לדעת ר"ש הכלי עשוי עץ בלבד, אלא שאצל הרוכלים יש כלי קיבול בקצהו ולכן מק"ט.

32. בפירוש השני.

33. כך גרס וביאר הרע"ב. הרמב"ם בפהמ"ש גרס אונקיות, אך תיקן לאונקליות וביאר שמדובר בוו.

34. כתב יד קאופמן.

35. בדפוס ניתן להבין שהרמב"ם שינה את הגירסה מאונקיה לאונקלי, אך בפהמ"ש בהוצאת הרב קאפח מוכח שהשאיר את הגרסה אונקיות. וכן מוכח במשנה תורה (כלים ט, ח).

36. הרב קאפח העיר שאונקיה היא שם כללי למשקולות, והוא גם שם למשקל מסוים בתימן.

37. ברע"ב מבואר שיש למאזניים טבעת עם משקולת הנעה על גבי שנתות שלאורך הקנה, וכך נעשית פעולת השקילה. וכך נראה במשנה תורה (שם).

38. בפירוש הראשון.

במשנה זו ניתן לראות את העיקרון שלמדנו לעיל, על פי דעת ת"ק, שיש ללכת אחר **העיקר התפעולי** של הכלי ולא אחר המעמיד. זאת מכיוון שניתן לזהותו בצורה מובהקת. בהמשך המשנה מובאים מקרים נוספים שבהם וו מחובר לכלי, אך הוא טפל לו, ולכן הטומאה נקבעת על פי עיקר הכלי.

נחזור לדין המאזניים. סרוקות הם מוכרי צמר ופשתים ורגילים להשתמש במאזניים, בניגוד לבעלי בתים שמכיוון שלא תמיד משתמשים בזה, האונקלי לא מחובר באופן תדיר לקנה. ולכן רק כאשר הוא מחובר לקנה, המאזניים מק"ט.<sup>39</sup>

בתפא"י (סקכ"ג) ביאר שהאונקלי רגיל להיות תלוי ולא מחובר לקנה, ולכן רק של אומנים מקבל טומאה מכיוון שאינם רגילים להסירו. אולם אם האונקלי קבוע, גם אצל בע"ב מקבל טומאה, וכן כתב הרמב"ם (הל' כלים ט, ח). הראב"ד כתב (שם; הובאו דבריו בתפא"י) שכאשר האונקלי תלוי הוא מקבל טומאה גם אצל בעה"ב. אלא שבניגוד לאומנים, בע"ב רגילים להסיר את האונקלי ואז המאזניים אינן מקבלות טומאה.

מכאן שיש מחלוקת האם בכלי העשוי משני רכיבים, כדי שישפיעו זה על זה צריך שיהיו קבועים (רמב"ם), או אפילו כאשר החיבור ביניהם אינו קבוע אך נדרש לשימוש בכלי (ראב"ד).<sup>40</sup>

ועיין ר"ש (כלים יג, ו) בדין חפי פותחת, שכאשר החפים אינם קבועים בפותחת אינו מק"ט, והרי זה כשיטת הרמב"ם.

### 3. גרזן

מצאנו עוד בתוספתא שיש ללכת אחר "עושה המלאכה" שבכלי (כלים ב"מ א, ג):

קרדום שעשאו מן הטמא ועשאו מן הטהור – טהור.

עשאו מן הטהור ועשאו מן הטמא – טמא, הכל הולך אחר עושה מלאכה.

עשאו מן הטהור, אף על פי שחסימתו<sup>41</sup> מן הטמא – טהור.

הר"ש הביא תוספתא זו כלשונה (משנה כלים יא, ד),<sup>42</sup> אך לשונה קשה – מה ההבדל בין הבבא הראשונה לשנייה? הרמב"ם (כלים יב, ו) פסק גם הוא דין זה, אך גרסתו היתה שונה

39. תוי"ט.

40. ועיין בדברי הראב"ד שאפילו המאזניים ממתכת לא מק"ט בלא המשקולות, שאינן ראויות לשימוש. אם כן, רק במקרה שהחיבור הכרחי לשימוש בכלי, אפילו כשאינו קבוע, נחשב חיבור.

41. הכוונה לדבק שמחבר את החלקים זה לזה, ואין הוא עיקר הכלי. ר"ש (כלים יא, ד) כתב שהוא החלק המחודד, והתקשה אם כן מדוע לא תקבע הטומאה על פיו והרי הוא עושה המלאכה, ונשאר בצ"ע. וביאר בחס"ד שניתן להשתמש בו גם בלי התוספת המחודדת יותר.

42. בציטוט מופיע תיקון כלשהו בסוגריים, ולא ברור שזו תוספת של הר"ש משאנץ.

במקצת: "קרדום שעשאו מן הטמא ועשפו מן הטהור – טהור", וכן להפך. מוסכם שיש ללכת אחר "עושה מלאכה", כלומר המרכיב התפעולי של הכלי, ועל כן יש להבין מהו "עושפו". ביטוי זה מופיע במשנה בכלים (יג, ג):

קרדום שניטל עושפו – טמא מפני בית בקועו, ניטל בית בקועו – טמא מפני עושפו, נשבר מקופו – טהור.

הרמב"ם מבאר שידית הקרדום נכנסת בתוך הקוף שלו (שקע; כמו קוף של מחט). לקרדום יש שני צדדים: "בית ביקועו" מעוגל ונועד לחטיבת עצים, ו"עושפו" ישר ונועד לפיסול. כל עוד נשאר אחד הצדדים שלם, הכלי טמא כי עודנו ראוי לשימוש. כאשר נשבר הקוף, אי אפשר עוד לחבר את הידית והוא טהור. על פי זה ניתן להבין את התוספתא בגרסת הרמב"ם, שהקרדום הוא הידית, והעושף הוא חלק עושה מלאכה אשר קובע לגבי הטומאה.<sup>43</sup>

#### 4. קרן

נאמר במשנה (כלים יא, ז):

קרן עגולה טמאה, ופשוטה טהורה. אם היתה מצופית<sup>44</sup> שלה של מתכת טמאה. הקב שלה, רבי טרפון מטמא וחכמים מטהרין. ובשעת חבורן הכל טמא.

קרן היא כלי נגינה העשוי פרקים פרקים (רמב"ם). חלקו עשוי קרן והוא כלי עצם, שדינו ככלי עץ (רע"ב). בקרן עגולה יש כלי קיבול ועל כן היא טמאה, ואילו בפשוטה אין כלי קיבול ולכן היא טהורה. אף ששאר הכלי עשוי עץ, הפייה ('מצופית') היא החלק החשוב שבו מנגנים ומפיקים את הצליל והיא קובעת את טומאת הכלי.

הקב הוא הפרק בצד הרחב של הקרן (רע"ב, תפא"י), ונחלקו בחשיבותו כשהוא מפורק בפני עצמו (משנ"א). כאשר הקב מחובר לקרן, הולכים אחר מצופית המתכת וטמא. ומוסיף במשנ"א שאפילו אם רק הקב מתכת והמצופית קרן, גם כן הכל טמא כשמחוברים, וצ"ע על דבריו שלא ייתכן שגם המצופית וגם הקב הם העיקר. ויותר נראה שבמחובר הכל טמא, בתנאי שמצופית ממתכת.

#### 5. שעון שמש

מקרה נוסף של שילוב אבן ומתכת הוא שעון שמש (משנה כלים יב, ד; וכן עדויות ג, ח):

43. הרמב"ם הבין שמדובר במציאות שבה שני המרכיבים מברזל, אלא שזה ברזל טהור וזה טמא (טומאה ישנה), אך העיקרון שמרכיב אחד קובע את מעמד שאר הכלי דומה. ועיין בחסדי דוד על התוספתא שהתקשה בה ובפסיקת הרמב"ם, ובאופן שהסברנו הוא פשוט. וכתב שם עוד שאם שני חלקי הקרדום קיימים, עושפו ובית ביקועו, הולכים אחר עושפו מכיוון שהוא העיקר. וכן בכל דבר הולכים אחר המרכיב החשוב יותר.

44. הרע"ב ומפרשים נוספים כתבו שמצופית היא פייה של כלי הנגינה, ועשויה מתכת; וכן כתב ד' שפרבר (תרבות חומרית ח"ב עמ' 90-91).

מסמר הגרע טמא, ושל אבן השעות טהור, רבי צדוק מטמא.

אבן השעות היא שעון שמש – אבן שמסותתת עליה שעות היום, ובאמצעות מסמר מתכת הקבוע בה, מורה צל השמש על השעה. יש לדון במה נחלקו חכמים ורבי צדוק. הראב"ד ביאר שנחלקו האם השעון נחשב לכלי, בלא קשר לשאלה איזה מרכיב חשוב יותר, האבן או המתכת. הרמב"ם לא ביאר את נקודת המחלוקת, אך כתב שהאבן קבועה בקרקע, ואין הלכה כר' צדוק. ויתכן שסבר שמכיוון שהאבן קבועה בקרקע אינה מק"ט. אולם ראיתי בסדרי טהרות על המשנה בכלים, שביאר שנחלקו מה העיקר: האבן או המתכת. ועל פי דברינו לעיל, נראה שמכיוון שאי אפשר לכלי זה לשמש בלא המסמר שיעשה את הצל, ובלא האבן שעליה מספרי השעות, יש ללכת אחר המעמיד, והרי זו האבן. וכן פסק הרמב"ם בפהמ"ש, כנ"ל.<sup>45</sup>

#### 6. שולי הכלי

אפשרות נוספת לשילוב בין כמה חומרים היא כאשר תחתית (=שוליים) הכלי עשויה חומר אחד, ושאר הכלי מחומר אחר. מצב זה נידון בתוספתא (כלים ב"מ א, ד):

קיתון שעשאו מן הטמא ושוליו מן הטהור טהור, עשאו מן הטהור ושוליו מן הטמא טמא, הכל הולך אחר המקבל. כוורת שעשאה מן החלמא<sup>46</sup> ושולה מן הגללין, טהורה; עשאו מן הגללין ושוליה מן החלמא – הכל הולך אחר שולים, דברי ר' נתן; רבי אומר: עד שיהא שולים מקבלין.

תוספתא זו הובאה בר"ש (כלים יא, ד), ונפסקה ברמב"ם (כלים יב, ח). מכיוון שבסיס הכלי מחזיק את תכולתו, הרי הוא החלק התפעולי העיקרי ועל כן קובע את טומאת הכלי. ואם תטען שהרי גם דפנות הכלי מחזיקות את התכולה – יש לומר שהתחתית היא המעמיד של הכלי, ולכן חשיבותה גדולה יותר.

#### ד. שני מרכיבים ברמת חשיבות זהה

בכלים שעסקנו עד כה, ניסינו לזהות מהו המרכיב העיקרי, מתוך הנחה שיש מרכיב כזה. יש לברר מה הדין במצב שבו יש שני מרכיבים בעלי רמת חשיבות זהה, ואחד מהם מק"ט והשני אינו מק"ט. דוגמה לדבר היא דין המסרק ודומיו (משנה כלים יג, ז):

45. אך אין זה מוכרח, ויתכן שפסק כך מאחר שהשעון מחובר בקרקע. התפא"י כתב שלולא החיבור לקרקע, אין לומר שהאבן עיקר, וזה לשונו: "טהור... הו"ל המסמר כמשמש לקרקע. אבל אין לומר דלהכי אמק"ט, מדהו"ל כברזל המשמש לאבן דנ"ל דלא מחשב משמש רק כשהוא טפל לעיקר הכלי, אבל הכא המסמר והאבן המרושם שניהם עקריים להתשמיש וא"א כלל לזה בלי זה". והרי למדנו שבמקרה שצריך לשני החלקים הולכים אחר המעמיד. וראה לקמן בדין מסרק שיש לו שן עץ ושן מתכת.

46. טיט עבה, ונקרא כך מפני שמזכיר את חלמון הביצה (פהמ"ש לרמב"ם כלים יא, ד).

המעבר, והמזרה, והמגוב, וכן מסרק של ראש שניטלה אחת משיניהן ועשאן של מתכת – הרי אלו טמאין.<sup>47</sup>

ארבעת הכלים הם בעלי שיניים, בדומה למזלג ומסרק. החידוש במשנה הוא שלמרות שחלק מהשיניים עשויות עץ, והרי אלו פשוטי כלי עץ, אם החליף אחת מהן לשן מתכת, הכלי מקבל טומאה. הכלי מקבל את מעמדה של שן המתכת, למרות שיש שיניים נוספות כמותה שאינן עשויות מתכת. במקרה זה מרכיב העץ ומרכיב המתכת הינם בעלי מעמד זהה, והמרכיב שמקבל טומאה משפיע על שאר המרכיבים. יש לציין את דברי השושנים לדוד על המשנה, שמבאר מה החידוש בדוגמה של המסרק אחרי שלוש הדוגמאות הקודמות. בכלים הראשונים אפשר היה לחשוב שיש יתרון לשן מתכת בגלל עמידותה, ולכן היא העיקרית על פני שיניים מעץ. אך במסרק, שן מתכת היא חיסרון מכיוון שעלולה לפצוע את העור. ובכל זאת, מעמד הטומאה של המסרק נקבע על פיה.

מכאן למדנו שכאשר יש כמה מרכיבים ברמת חשיבות זהה, ואי אפשר להבדיל ביניהם גם מבחינת מבנה הכלי, יש ללכת לחומר, והמרכיב שמקבל טומאה יגרום לשאר המרכיבים לקבל טומאה יחד עימו. ואף כאשר יש חיסרון בהיות החלק הזה מחומר המקבל טומאה, ועדיף היה אילו היה עשוי מדבר שאינו מקבל טומאה, בכל זאת, הוא קובע את מעמד הכלי.

מה הטעם לדבר? נראה שעל מנת שכלי יקבל טומאה צריך שתהיה לו חשיבות, התלויה במבנה הכלי. כאשר יש חלק אחד עיקרי, השני טפל לו ובטל, וחשיבות הכלי נקבעת על פי החלק העיקרי. כאשר יש לא ניתן לקבוע מה החלק העיקרי ומה הטפל הבטל לו, אי אפשר לומר שהכלי אינו חשוב לקבלת טומאה, כי הוא עשוי ממרכיב המקבל טומאה שאינו בטל. מעבר לכך, יתכן שהמרכיב המקבל טומאה הוא החלק החשוב. רוצה לומר, שאם לא ניתן לקבוע מה החלק החשוב מבחינת השימוש בכלי או מבנה הכלי, ממילא נקבע את החלק החשוב לפי חומרו.

## ה. בית קיבול במרכיב הטפל

כאשר המרכיב העיקרי הוא פשוטי כלי עץ, כלי המתכת הטפל לו אינו מקבל טומאה כמותו. צריך עיון מה הדין כאשר יש בחלק המתכתי בית קיבול, האם הוא ישפיע על חלק העץ שיקבל טומאה? אם נגדיר את כל המרכיבים ככלי אחד העשוי עץ, כולל מרכיב המתכת הטפל, הרי ל"כלי העץ" יש בית קיבול, ומדוע לא יקבל טומאה?<sup>48</sup>

47. "המעבר יש לו שיניים ודומה ליד של בני אדם, ובו מעבירין התבן ממקום למקום. והמזרה בו זורים החטין בגורן, לפיכך נקרא מזרה, ושיניו מרובות משיני המעבר. והמגוב שיניו מרובות משיני המזרה, ובו בוררים התבואה אחר שזרו אותה במזרה" (רע"ב).

48. הסתפק בזה בספר הרב חיים סלומון, שבילי טהרות, עמ' ל הע' נ.

נראה שהדבר תלוי בשאלה האם המרכיב הטפל, הוא בטל כאילו לא קיים וטומאתו נגררת אחרי המרכיב העיקרי. או שהמרכיב העיקרי קובע את החומר של הכלי כולו, אך המרכיב הטפל אינו בטל.

לשון המשנה וגם הרמב"ם שהמרכיב הטפל משמש את העיקרי. משמעות הדבר היא שיש מרכיב אחד שעושה את המלאכה, והשני מסייע לו ועל כן אין הוא נחשב כלל אלא נמשך אחר הכלי העיקרי. כך אפשר גם ללמוד מלשון הרמב"ם לגבי כלי מתכת שקבעו בקורת עץ: "שכל כלי מתכות שקבעם בקורה או בכותל מקבלין טומאה כשהיו עד שישנה את מעשיהם" (הל' כלים יא, כד). שינוי מעשיהם הכוונה שפעולת הכלי בטלה, ואינה חשובה עוד.

נראה שעצם העובדה שלא מצאנו במשנה ובראשונים שחילקו במקרה של מתכת המשמשת את העץ, ובלבד שלא יהיה כלי קיבול למתכת, מלמד אותנו שאפילו יש לו לחלק המתכת בית קיבול, הרי הוא בטל לעץ ואינו מק"ט.

כך ניתן להבין את הדוגמא שהרמב"ם נותן לעץ המשמש את המתכת: "מפתח של עץ ושיניו ממתכת אפילו שן אחד ה"ז מקבל טומאה היתה היא ממתכת ושיניים שלו מעץ הכל טהור" (שם ד, ה). לכאורה זו דוגמא לא טובה, כי אם החלק הטפל הופך להיות כמו החלק העיקרי, כיצד נדע מה החלק העיקרי במפתח – הרי יש שן מתכת ושן עץ. ומדוע גוף המפתח ימשך אחר שן המתכת ולא אחר שן העץ. אולם אם נאמר שגוף המפתח בטל ואינו חשוב כלל, הרי אנו חוזרים לדון בשיני הכלי, ומספיק שאחד מהם מקבל טומאה והרי היא נמשכת לכל הכלי.

## ו. סתימה והדבקה

כעת נדון בכלי העשוי מחומר אחד, והמחבר את חלקי הכלי, כגון דבק או מסמרים, עשוי מחומר אחר. או מקרה דומה, חור בכלי שנסתם בחומר אחר, ורק באמצעות הסתימה הוא יכול למלא את תפקידו. בשני המקרים הללו גוף הכלי עשוי מחומר אחד, ויש חומר אחר שגומר את הכנתו ומאפשר לגוף הכלי למלא את יעודו. מה המרכיב שיקבע את מעמד הטומאה של הכלי?

### 1. סתימה כמעמיד

הגמרא בשבת סבורה שדין סתימה כדין מעמיד, ונחלקו תנאים בטומאת הכלי (דף טו ע"ב):

תניא, כלי זכוכית שנקבו והטיף לתוכן אבר, אמר רבן שמעון בן גמליאל: רבי מאיר מטמא וחכמים מטהרין.

מדובר בכלי זכוכית שניקב, וסתם את החור בעופרת. ומבואר בגמרא לר"מ שהסתימה נחשבת מעמיד, שבלעדיה אי אפשר להשתמש בכלי, ולכן נחשב ככלי מתכת. חכמים סוברים שהולכים אחר עיקר גוף הכלי.

נחלקו הראשונים בהשלכה המעשית של הדיון: לרש"י אם יש לכלי טהרה במקווה ככלי מתכת או שנטהר רק בשבירה; לתוס' (ד"ה וחכמים) האם טמא מדאורייתא ככלי מתכת או מדרבנן; או לעניין תקנת טומאה ישנה בכלי מתכות.<sup>49</sup> מוסכם עליהם שהדיון אם הוא הסתימה היא העיקר לעניין הטומאה או הכלי עצמו.

רשב"ם (מובא שם בתוס') משנה את גרסת הגמ' ומבאר שנחלקו האם סתימה בעופרת מועילה להחשיבו כלי, או שהוא כלי שבור שאינו מק"ט. לדעתו, מוסכם שאם נחשב כסתימה מעולה, הולכים אחר הסתימה ונחשב לכלי מתכת.<sup>50</sup>

---

49. כ"כ רש"י (ר"ה יט ע"א ד"ה יהודה). הריטב"א (ד"ה כלי זכוכית) מביא פירוש זה, אך מסכים לקבלו רק אם נטמא אחרי סתימת העופרת, שיצאה וסתמוה שוב. שאם נאמר שמדובר בטומאה ישנה שהיתה לפני היווצרות החור, הרי אז לא היה שום חלק מתכת בכלי, ואיך שייכת טומאה ישנה בחלק המתכת שעוד לא היה בזמן הטומאה? וכן הקשה התוס' (ר"ה שם). וראה עוד דיון בזה בתוס' (ר"ה יט ע"א ד"ה יהודה). ועי' קה"י (טהרות סי' יד), שהסביר המחלוקת בשאלה האם דין המעמיד מתפשט על כלי הכלי, ואם הסתימה מתכת כל הכלי נחשב למתכת, או שכל הכלי נחשב רק ליד למתכת אך לא מתכת ממש. ועל הצד הראשון, מאחר שכל הכלי נחשב למתכת כדין הסתימה, יש לו דין טומאה ישנה. ועל הצד השני לא שייך דין טומאה ישנה בשאר הכלי. אך אפשר לדחות, שאף אם נחשב כל הכלי כדין המעמיד שהוא מתכת, לא תקנו טומאה ישנה אלא על מה שהיה טמא לפני כן או רק במה שהוא ממש מתכת.

50. נראה לי שהרשב"ם נאלץ לשנות את גרסת הגמ' בגלל שפסק כחכמים בשבת נט ע"ב שהולכים אחר המעמיד, והתקשה מדוע כאן חכמים החליפו שיטתם. אולם עיין לקמן, כיצד התמודדו עם זה תוס'. ראה לשיטת רשב"ם מפשט המשנה (כלים פ"ג מ"ג ואילך): מדובר בכלים שסתמום או דבקום בזפת, והדיון הוא רק האם הסתימה נחשבת (תלוי אם משתמשים בכלי בחמים, שהסתימה לא תועיל), וכן האם היא חלק מהכלי להיטמא ולטמא אחרים. כל זאת למרות שכלי זפת לא מקבל טומאה, ומכאן שמוסכם אין הולכים אחר הסתימה.

וראה חזו"א (טהרות ג,ה) שיישב שאין הכוונה שהסתימה תקבע לבדה את מעמד הכלי, אלא רק לחומרא, בנוסף לחומר של הכלי עצמו. בקה"י (טהרות סי' יד) דחה הסבר זה, שהרי בשבת טו ע"ב מתרצת הגמ' לר"מ שהטיף בדיל לנקב ולכן נטהר במקווה שהולכים אחר המעמיד, והכלי עצמו עשוי זכוכית ובהו"א אין לו טהרה במקווה כחרס; ויישב על פי רש"י דאיירי לעניין טומאה ישנה. ואת שיטת החזו"א יישב שמדובר רק מצד טומאה דאורייתא שאין בזכוכית.

ועיין במרכה"מ (קונ"א ד,ב), שביאר דעת רשב"ם שהולכים אחר הסתימה לקולא, שמכיוון שהכלי מתקיים רק בשני המרכיבים יחד, כל אחד מצטרף כגורם מקל, כגון חרס ומתכת, שנטהר בטבילה כמתכת ולא נטמא מגבו כחרס. אך בתוס' (שבת טו ע"א) ובמרדכי (סוף ע"ז) נראה שהולכים אחר החומרא של שני המרכיבים.

## 2. אין הולכים אחר הסתימה

הרמב"ם לא הזכיר את דין כלי שנסתם בו הנקב מצד מעמיד. הוא התייחס רק להשפעה של איכות הסתימה על תיקון הכלי (הל' כלים יד, י; יט, יג-טז) – כלומר האם אחרי הסתימה ניתן לחזור ולהחשיבו ככלי. כל זה מתאים למה שכתבנו לעיל הרמב"ם לא פסק את דין מעמיד כלל, אלא התייחס לעיקר הכלי מבחינת השימוש. במקרה של סתימה או הדבקה, עיקר הכלי בבירור אינו הסתימה או הדבק ולכן אין ללכת אחריו בקביעת מעמד הכלי.

## 3. תוס': סתימה פחות חשובה משאר מעמיד

על פי ביאור רוב הראשונים, למדנו שהולכים אחר עיקר הכלי ולא אחר הסתימה, שהרי הכלל הוא שהלכה כחכמים. אולם לא ברור שזה מלמד על דין מעמיד שנידון לעיל. תוס' (שבת טו ע"ב ד"ה ור"מ) מחלק בין מעמיד בסולם שהקורות מעמידות את גוף הכלי, לבין סתימה שמעמידה את התכולה של הכלי, אך לא את הכלי עצמו. וכן כתב ריטב"א: "פי' המעמיד את המשקה... אבל במעמיד דבפרק במה אשה שהוא מעמיד כל הכלי, מודו רבנן שהולכים אחריו". כאן ברור שהמעמיד אינו המרכיב המרכזי, שהרי הכלי עומד גם בפני עצמו והוא רק מאפשר את השימוש בכלי שלא ידלוף המשקה. מה שאין כן לעיל, שהמעמיד הוא מרכיב מרכזי בגוף הכלי, שבלעדיו הכלי לא יעמוד. ועל כן בסתימה דעת חכמים שאין הולכים אחר המעמיד, ושם בסולם לחכמים הולכים אחר המעמיד.

בספר ערכי תנאים ואמוראים<sup>51</sup> השווה את דין סתימה לדין שאר מעמיד, וביאר את הסברה ללכת אחר הסתימה: "כשהטיף לתוכו [אבר] לסותמו, הרי הוא עכשיו כלי. ומי עשאו כלי וגרם לו כל טומאה, על כרחך אותה סתימה, הילכך הכל הולך אחר אותו מין".<sup>52</sup>

## 4. סתימה בחומר שאינו עמיד

נברר האם הבנה זו של תוס' וריטב"א לגבי סתימה מתאימה גם למקורות אחרים. מקרה דומה מובא במשנה בכלים (ל, ג):

ניקב ועשאו [=סתמו] בין בבעץ בין בזפת טהור, רבי יוסי אומר בבעץ טמא ובזפת טהור.

כלי זכוכית ניקב, וסתמו אותו ב'בעץ', שהוא סגסוגת של בדיל. מצאנו שני הסברים עיקריים בראשונים במה נחלקו התנאים:

51. ערך יהודה בן שמוע.

52. וכן כתב בספר מרכה"מ (קונ"א ד,ב) מדעתו.



א. בדין מעמיד: לדעת ר' יוסי הולכים אחר הסתימה שהיא המעמיד ולכן מק"ט ככלי מתכת, ולת"ק הולכים אחר עיקר הכלי שהוא זכוכית (רע"ב). וצריך לומר שלת"ק טהור מדאורייתא, אך טמא מדרבנן מדין כלי זכוכית.<sup>53</sup>

ב. בדין כלי שלם: לת"ק הסתימה גרועה וטהור, ולר' יוסי הסתימה בבעץ מועילה וטמא ככלי זכוכית. אין כאן דיון מצד מעמיד כלל (רא"ש, תפא"י). וכן כתב הגר"א (אליהו רבה) שר' יוסי לשיטתו (כלים ב, ז) שמטהר קומקום חרס שניקב ונסתם בזפת מאחר שאינו עומד במים חמים. וכן נראה גם מהקשר המשנה, שעוסק בהגדרת פגימת הכוס. הרמב"ם (כלים יב, יג) פסק כדעת ת"ק, ונראה שהבין כרא"ש.<sup>54</sup>

אם נבאר משנה זו כאפשרות א' (דעת רע"ב), צריך לומר לדעת תוס' שהלכה כר' יוסי שהולכים אחר עיקר הכלי ולא אחר הסתימה. לשאר הראשונים (אפשרות ב') אין במשנה זו נפק"מ לדין מעמיד.

#### 5. סתימה בתנור

דין זה של סתימת כלי מובא גם לגבי תנור, וכן נאמר במשנה בכלים (ה, יא):

תנור של אבן ושל מתכת טהור, וטמא משום כלי מתכות. ניקב, נפגם, נסדק, עשה לו טפלה או מוסף של טיט - טמא.

הכלל בתנור חרס שמקבל טומאה רק מתוכו ואין לו טהרה במקווה, כדין כלי חרס. החידוש בתנור חרס הוא שמק"ט אפילו אם מחובר לקרקע, שלא כשאר הכלים. אם התנור עשוי מתכת יש לו דין כלי מתכת, שמק"ט גם מבחוץ, יש לו טהרה במקווה ואינו מק"ט במחבור.<sup>55</sup>

הרמב"ם בפירוש המשנה ביאר שהרישא עוסקת בתנור של אבן שהוא טהור, ושל מתכת שדינו ככלי מתכת ולא כתנור חרס. הסיפא עוסקת בתנור מתכת שניקב, וסתם את החור בטיט, יש לו דין של תנור חרס. וכן פסק בהלכות כלים (טו, ז):

---

53. כדעת תוס' דלעיל, במשנה שבת טו ע"ב. וכן פירש בגנת ורדים (או"ח ב, טז ד"ה ובתשובה אחרת). יישוב זה מתקבל במשנה.

54. זו לשון הרמב"ם: "כוס שנפגם רובו טהור, נפגם בו שליש היקפו ברוב גובהו טהור, ניקב וסתמו בין בבעץ בין בזפת טהור, והכוס והצלוחית שניקבו בין מלמעלה בין מלמטה טהורין". הרמב"ם העתיק את המשנה, מתוך ההקשר למדנו שהנושא הוא דיני פגימה, ומשמע שהסתימה בבעץ או בזפת לא מועילה. בנוסף, משמע שהכלי כשהוא שלם טמא, שהרי בגלל הפגימה נטהר, ואם כן, בין אם הולכים אחר עיקר הכלי ובין אם הולכים אחר המעמיד, היה צריך להיות טמא. אלא ודאי לא מטהר מדין מעמיד, אלא מצד שהסתימה אינה טובה.

55. רמב"ם (הל' כלים טו, ו).

תנור של מתכת שניקב או נפגם או נסדק וסתמו בטיט, או שעשה לו טפילה של טיט, או מוסף של טיט – הרי זה מתטמא משום תנור, וכמה יהיה בנקב, כדי שיצא בו האור. וכן בכירה.

כך ביארו גם הרא"ש והרע"ב את המשנה. מכיוון שסתמו בטיט הוא נחשב כתנור חרס, ומכאן לכאורה למדנו שהולכים אחר הסתימה ולא אחר עיקר הכלי. ונראה לי שאין כאן הוכחה לסוגייתנו, שזהו דין מיוחד בתנור חרס, שמספיקה סתימה של חרס כדי להחשיבו תנור חרס.<sup>56</sup>

#### 6. סתימה: מעמיד מדרבנן

בתוספתא (כלים ב"ב ז, ט) מובא מקרה דומה:

כוס של אבן שניקב והטיף לתוכו אבר, ר' יוסי אומר משום ר' יוחנן בן נורי: טמא משום כלי מתכות.

[כוס של זכוכית שניקב והטיף לתוכו אבר, ר' יוסי אומר משום ר"י בן נורי: טמא משום כלי זכוכית.]<sup>57</sup> רבן שמעון בן גמליאל אומר: יהודה בן שמוע מטמא משם ר' מאיר.

בדין הראשון, דעת ר' יוחנן בן נורי (להלן: ריב"ן) שהסתימה היא המעמיד וקובעת את מעמד הכלי לעניין טומאה. כך ביארו ר"ש (כלים ל, ג) ותוס' (ר"ה יט ע"א ד"ה יהודה) את התוספתא, ובהתאמה לשיטת רוב הראשונים בביאור המחלוקת בשבת טו ע"ב דלעיל, ודלא כרשב"ם. בדין השני, ר"מ מטמא, מכיוון שהולכים אחר הסתימה העשויה מתכת, בהתאם לשיטתו בשבת.

56. כך מוכח בתורת כהנים (שמיני פרשה ח): "ויתן טמאים", את שיש לו נתיצה יש לו טומאה את שאין לו נתיצה אין לו טומאה, פרט לתנור של אבן ושל מתכת ולכירה של אבן ושל מתכת. מיכן אמרו תנור של אבן ושל מתכת טהור וטמא משום כלי מתכות, נקב נפגם נסדק עשה לו טפילה או מוסף של טיט טמא". הרי שהתנא קושר את דין טפילה ומוסף של חרס בדרשת "ויתן", מכיוון שדי בהם כדי להחשיבו שיש בו נתיצה. אך זה לא מלמד על כלל גורף שיש ללכת אחר הסתימה משום מעמיד. וכן מצאתי שכתב ר"ד רפפורט (מקדש דוד, קונטרס מעניני טהרות, ב,א).

57. התוספתא הזו מופיעה בר"ש (כלים ל, ג), וכן בתוס' רא"ש ובתוספות ישנים (ר"ה יט ע"א), אך אינה בגרסת התוספתא שבדפוס, בתוספתא כפשוטה. בתוספות שעל הדף בר"ה (שם) לא מופיעה תוספת זו, אך סיים את הרישא "טמא משום כלי זכוכית", וזה נראה כאילו היה כתוב את מה שבסוגריים ונחתך. וכן מתאים יותר לדבריו שהולכים אחר עיקר הכלי ולא אחר הסתימה, שמשווה את דעת ריב"ן לדעת חכמים בשבת טו ע"א כדלעיל.

דעת ריב"ן בדין השני קשה, שפסק ללכת אחר כלי הזכוכית, וסותר את דינו ברישא שהולכים אחר הסתימה. בתוס' (שם) ביארו בכלי אבן שסתמו במתכת טמא מדרבנן.<sup>58</sup> אך בכלי זכוכית שסתמו במתכת, מאחר ויש טומאה ממילא בכלי זכוכית, לא תקנו לטמא משום מתכת.<sup>59</sup> וזו לשונם: "דכלי אבן לית להו טומאה אוקמה אטומאת כלי מתכות [והולכים אחר המעמיד], אבל כלי זכוכית שיש להם טומאה בעולם [דהיינו מדרבנן] לא רצו לשנותו מטומאתו [ואין הולכים אחר המעמיד אלא אחר עיקר הכלי]" (ובדומה לכך בתוס' ישנים ובתוס' רא"ש שם).<sup>60</sup>

#### 7. הגדרה חדשה בדין סתימה

מכאן לומד הרב חיים גריינמן (חדושים ובאורים, כלים ב, ב) ליישב קושי בדין זה של סתימה: כיצד ייתכן שסתימה שהיא מרכיב קטן בכלי תגבר על שאר הכלי? ועוד קשה, גם בהל' טבילת כלים: היתכן שכלי חרס עם סתימת מתכת צריך טבילת כלים, ואילו כלי מתכת עם סתימת חרס פטור מטבילת כלים? ולכן הוא מחדש שדעת ר"מ בסתימה היא לחומרא:

• **כלי מתכת המק"ט מדאורייתא, שסתמו בזכוכית שמק"ט מדרבנן, יקבל טומאה מדאורייתא** – ולא הולכים אחר המעמיד לקולא.

• **כלי חרס שאי אפשר להכשירו בטבילה, וסתמו במתכת, לא יוכשר בטבילה** – ולא הולכים אחר המעמיד לקולא.

• **כלי אבן שסתמו במתכת, מק"ט** – שהתחדשה כאן טומאה, והולכים אחר המעמיד לחומרא.

• **כלי זכוכית שסתמו במתכת, לר"מ** טמא משום כלי מתכת, כדבריו בתוספתא ובשבת טו ע"ב. שאין צורך בגזירת כלי זכוכית מאחר וממילא טמא ככלי מתכת. **חכמים** מטהרים מכיוון שאינה סתימה טובה, או שאי אפשר לתקן כלי זכוכית. **ריב"ן** מטמא משום כלי זכוכית, מאחר ותקנו ללכת אחר המעמיד רק כשאינן טומאה בכלי לעצמו.

החזו"א (טהרות ג, ה) מקשה גם הוא מדין סתימה, שבגמרא (שבת טו ע"ב) לר"מ הולכים אחר המעמיד בכלי זכוכית שסתמו באבר. ואילו במשנה (כלים ג, ז) שסתם את הקומקום בזפת, נחלקו רק מצד עמידות הסתימה בחמין. הלא אם הולכים אחר המעמיד,

---

58. וכן כתב הגר"ח גריינמן (לקמן) שהוא מדרבנן. וכן בסד"ט (כלים פא ע"ב ד"ה חבית), אך נשאר בצ"ע על האופן שבו הולכים אחר הסתימה, לחומרא או לקולא. ועי' בסד"ט (שם רסד ע"ב ד"ה כוס) שאפשר לדקדק ברש"י (ר"ה יט ע"א ד"ה יהודה) שהסתימה היא מעמיד מדאון, אך אינו מוכרח.

59. יש שפתרו את הקושי בתוספתא על ידי שינוי הגירסה שטמא משום כלי מתכות (חסדי דוד והגר"א, ועוד). אך לפי זה, לכל הדעות כאן הולכים אחר המעמיד ולא ברור במה נחלקו. ועוד, שלא מופיעה כאן דעת חכמים בשבת טו ע"ב שאין הולכים אחר המעמיד.

60. ועיין שם בתוס' שמבאר גם באופן שונה, אך לא הבנתי איך דבריו מתיישבים עם גרסתנו בתוספתא.

הכלי טהור אפילו הסתימה עומדת, שכן לא מצאנו טומאה בכלי זפת. ועוד מקשה "במה נקרא הטלוי מעמיד יותר מכל הכלי" כמו שהקשה הגר"ח גריינמן. ומתרץ שהולכים אחר הסתימה להחמיר, ומקבל הן את חומרת הכלי ואת חומרת הסתימה. על כן בכלי חרס שסתמו במתכת, נטמא מגבו ונעשה אב טומאה ככלי מתכת, ואין לו טהרה במקווה ככלי חרס.<sup>61</sup>

#### 8. אין הלכה כתוספתא

החידוש של הגר"ח גריינמן שגם חכמים מודים שהולכים אחר הסתימה לכל הפחות לחומרא, והסיבה שמטהרים היא שהסתימה לא מועילה. כפי שראינו, אין זו דרכם של הראשונים, שהעמידו את מחלוקתם בדין אחד, או מעמיד או איכות הסתימה.

גם על דברי החזו"א קשה, שכן בגמרא (שם) נאמר בנוגע לכלי זכוכית שסתמו באבר, שהולכים אחר האבר שנטהר במקווה, ולא לחומרא כעיקר כלי וכסתימתו יחד.<sup>62</sup> ועוד קשה על שניהם, מניין שהלכה כר"מ כנגד חכמים שהולכים אחר הסתימה, וכיצד יש להקשות מדברי ר"מ שהוא דעת יחיד, על סתימת המשנה בכלים פרק ג' שלא הולכים אחר הסתימה – הלא היא גופה הוכחה שהלכה כחכמים. ועוד, שגם בדברי ר"מ אפשר להבין שלא הולך אחר הסתימה, וכונתו רק לומר שהסתימה מועילה להחשיב את הכלי, כמו שראינו לעיל.<sup>63</sup>

#### 9. למעשה: אין הולכים אחר הסתימה

בעניין סתימה, נראה שהלכה כחכמים שהולכים אחר עיקר הכלי. בדין מעמיד למדנו לעיל שהולכים אחריו רק כאשר לא ברור מהו עיקר הכלי. מתאים הדבר לסוגיית סתימת כלי, אשר רק משמשת את עיקר הכלי, ואין ספק שהסתימה אינה העיקר. מכל מקום, על פי דברי התוספות נראה שאפילו אם לעיל הולכים אחר המעמיד, פשוט שכאן הלכה כחכמים שאין הולכים אחר המעמיד, שיש לחלק בין מעמיד למבנה הכלי לבין מעמיד לתכולת הכלי.<sup>64</sup> ואם כן, בסתימה והדבקה הולכים אחר עיקר הכלי על כל ההשלכות, הן לעניין קבלת טומאה מדרבנן בלבד והן שאין בו דין טומאה ישנה.<sup>65</sup> וכן פסק המאירי (ר"ה יט ע"א; שבת סוף טו ע"א), וכאמור כן דעת הרמב"ם.

61. ראה מרכה"מ (שם) שביאר בתוס' שהולכים אחר הסתימה הן לחומרא הן לקולא.

62. ואמנם הוא תירץ שכוונת הגמרא שטהור מפני כלי מתכת, אך נשאר בטומאתו מדרבנן משום כלי זכוכית – אך קשה כי משמע מהגמ' ש"ש לו טהרה במקווה" ולא שנשאר טמא מדרבנן.

63. וראה ביד דוד (כלים ג, ל) שחילק בין כלי שהמרכיב המעמיד היה מתחילת עשייתו, לבין כלי שהחלק המק"ט הוא רק סתימה שבאה אח"כ אבל בוודאי אינה עיקר הכלי. אך מכל מקום, נראה שהלכה כחכמים שהולכים אחר עיקר הכלי.

64. נראה לי שלדעת הרשב"ם אם הסתימה טובה, הולכים אחר הסתימה, כפי שכתבנו לעיל בשמו.

65. וכן נראה שהכריע במשנה אחרונה (כלים ג, ד) בעניין חבית שטפלה בגללים כדי למנוע ממנה להשבר, ולמרות שהם מעמידים את החבית, מכל מקום ברור שעיקר הכלי הוא החרס המק"ט ולא הגללים

## ז. סיכום ביניים

- א. כאשר יש מרכיב מרכזי מובהק מבחינה תפעולית של הכלי, הולכים אחריו. המרכיב הטפל בטל, למרכיב שעושה את המלאכה. משמעות הדבר שאין לו כל חשיבות מבחינת קבלת הטומאה. לכן במרכיב מתכת שבטל לפשוטי כלי עץ, גם אם יש במתכת כלי קיבול, אין זה נחשב כאילו בכלי עץ יש קיבול.
- ב. במקרה שישנם כמה חלקים חשובים מבחינה תפעולית, המעמיד את הכלי יקבע מה החלק החשוב. על כן בטבעת עם חותם הולכים אחר הטבעת, ובסולם יש ללכת אחר הקורות ולא אחר השליבות.
- ג. במקרה שיש שני מרכיבים בעלי רמת חשיבות זהה, הן מבחינת תפעולית והן מבחינת מבנה הכלי, נלך אחר המרכיב המקבל טומאה שהוא החשוב יותר.
- ד. כל מרכיב כאשר הוא מפורק, אם יש לו שימוש בפני עצמו יקבל טומאה.
- ה. כלי שיש בו סתימה או הדבקה, הולכים אחר עיקר הכלי.

## ח. דברי הראשונים

מדברי חז"ל משמע לדינא שאין הולכים אחר המעמיד, אלא אחר עיקר הכלי, וזאת בין בכלי העשוי מכמה חלקים ובין בסתימה והדבקה. וכן נראית שיטת הרמב"ם. לסוגיה זו יש השלכה לטבילת כלים, ומצאנו שחלק מהראשונים באשכנז, צרפת ופרובנס פסקו שהולכים בה אחר המעמיד. בתוך כך נציג דעות נוספות בנוגע לסתימת נקב.

### 1. דלי עץ מחושק

בנוגע לדלי עץ שיש לו מסגרת מתכת המחזיקה אותו מבחוץ, כתבו הריצב"א (מובא בטור יו"ד קכ) והאו"ז (ח"ד פסקי ע"ז סי' רצא) שצריך טבילה, מכיוון שנחשב לכלי מתכת, שהולכים אחר המעמיד. ולא כדעת רבינו שמואל (נ"ל שכוונתו לרשב"ם) שנקט שנחשב

---

שאינם מק"ט: "ולא אמרינן הכל הולך אחר המעמיד דס"ל כחכמים דר"מ פ"ק דשבת דף ט"ו דאין הולכין אחר המעמיד. ואף על גב דבפ' במה אשה גבי טבעת של מתכת וחותמה של אלמוג פליגי ר' נחמיה וחכמים וס"ל לחכמים דהולכין אחר המעמיד ע"ש ד' נ"ט. בפ"ק דשבת שם כתבו התוס' דגבי טבעת אינו לענין מה שבתוכה אלא שמעמיד הכלי עצמו בהא ס"ל לחכמים שהולכין אחר המעמיד. ולכאורה קשה מהכא שהגללים מעמידין הכלי שהרי החרסין נופלים ואמאי טמאה ונימא הולכין אחר המעמיד. ונראה דכוונת התוס' דלעולם הולכין אחר עיקר הכלי כשהכלי שלם שלא נשבר ולא ניקב, כמו טבעת של אלמוג וחותמה של מתכת הולכין אחר המעמיד היינו אחר הטבעת שהיא עיקר הכלי. אבל ניקב והטיף לתוכו אבר אין הולכין אחר האבר שבנקב אלא אחר עיקר הכלי שרובו שלם וה"נ בנתרועעה כיון שלא בטל שם כלי מעליה הולכין אחר עיקר הכלי וכן לקמן פ' בתרא מ"ז שניקב וסתמו דבעץ הולכין אחר עיקר הכלי".

לכלי עץ ופטור מטבילה שהולכים אחר מקום התשמיש. וכן החמיר מהר"ם מרוטנבורג (שו"ת מהד' פראג, סי' תרכא).<sup>66</sup>

תוס' (ע"ז עה ע"ב) ור"י מפאריז (שם) כתבו שגם למ"ד שהכל הולך אחר המעמיד, החיוב בטבילה הוא רק כאשר משתמשים דרך המתכת, "דכלי סעודה האמורים בפרשה היינו שמתמשים בהם". נראה לי שחידוש זה שייך רק לעניין טבילה כלים, שרק כאשר משתמש בכלי באוכל חייב בטבילה, מה שאין כן לעניין טבילה מטומאה שנחשב לכלי מתכת. ומצאתי בתשובות ופסקים לר"י הזקן (סי' נו) שכתב:

יש טועים להצריך טבילה בדלי שממלאין בו מים, משום דהכל הולך אחר המעמיד. ואומר רבי דליטא. דרבי נחמיה היא דאזיל אחר המעמיד בפרק במה בהמה [ס' ע"א] בסולם אחר שליכותיו וכו'. וסתם מתניתין [כלים פי"ג מ"ו] בטבעת של מתכת וחוטמה של אלמוג, אזלי בתר החותם ולא בתר המעמיד.

ואמנם בהמשך מביא סברה לפטור מטבילה גם למ"ד שהולכים אחר המעמיד, אך מדבריו נראה שנוטה לפסוק שאין הולכים אחר המעמיד. הרא"ש (ע"ז ה, לה) כתב כדברי התוס', שאין הולכים אחר מעמיד, וגם הנ"י הביא את דבריו (ע"ז עה ע"ב).<sup>67</sup>

לסברת תוס' הנ"ל במ"ד שהולכים אחר המעמיד הסכימו המנהיג (הל' פסח עמ' תל), ר' פרץ מקורביל (הגהות סמ"ק קצט), האגור (הל' הכשר הכלים סי' א'שיג), מרדכי (ע"ז תתנט), הטור (יו"ד קכ) ומהרי"ל (סי' נט). אך שלא כתוס', נראה מדבריהם שבדר"כ הולכים אחר המעמיד ושונה הדין בטבילת כלים שהחיוב הוא על כלי אכילה ושתייה, ולכן הולכים אחר החלק שנוגע באוכל.<sup>68</sup>

## 2. סתימת נקב

בארוחות חיים (הל' טהרת הכלים) כתב שאם גוי תיקן נקב בכלי של ישראל, הכלי צריך טבילה משום שנחשב שהגוי יצר אותו מחדש, שהכל הולך אחר המעמיד. וכן כתב בהגהות ר"פ לסמ"ק (שם), אם בלא סתימה זו לא היה מחזיק הכלי רביעית. וכן כתבו פסקי תוס' (ע"ז סי' קסד), ומהר"ם מרוטנבורג (שם). וכן הסכים בספר הפרנס (סי' קלב) שגוי שתיקן נקב בכלי ע"י טלאי מתכת צריך טבילה, אך אם חיבר בחוט מתכת או במסמר אינו נחשב

66. הפרנס (שם) כתב שמהר"ם נהג כך לרווחא דמילתא. אך מדבריו בשו"ת נראה שסבר כך מן הדין, וכן משמע במרדכי. וראה בשו"ת מהר"ם (מהד' ברלין, סי' רז) כוס עץ ורגלו של מתכת פטורה מטבילה מכיוון שהכוס גם עומדת בפני עצמה, ונ"ל שאינו דומה לדלי שחשוקי המתכת מחזיקים את צורתו.

67. ראה ב"י (יו"ד קכז), שכתב שלתוס' ולרא"ש אין הולכים אחר המעמיד.

68. רוב הראשונים הללו פטרו מכיוון שהמאכל אינו נוגע במתכת, אך מהרי"ל כתב שאילו המתכת היתה כלי אכילה כגון כוס עץ בתוך כוס מתכת היה מקום להחמיר, אך חישובי המתכת אינם כלי סעודה כלל ולכן בוודאי פטור מטבילה. ולא הבנתי דבריו, שהרי אנו מחשיבים את הרכיבים שביחד הם יוצרים כלי אחד שכולו יחד צריך טבילה, ומדוע צריך שמרכיב המתכת בפני עצמו יחשב לכלי סעודה?

למעמיד. וכן כתב המרדכי (שם), וביאר: "אף על גב דהכל הולך אחר המעמיד, הני מילי היכא דנשתמש דרך המעמיד, כמו הנקב שנשתמש דרך העמדה". וכתב הב"י (יו"ד קכ) שזה דווקא כאשר חתיכת המתכת שבה תיקן היתה של הגוי, אולם הסמ"ק (שם) כתב שכלי שתיקן גוי, אין צריך טבילה.

לסוברים שצריך טבילה, אין זה אומר שתמיד יש ללכת אחר המעמיד, מאחר שבטבילת כלים הולכים אחרי מי שגמר את הכלי והוא הגוי. ואף שאין זה המרכיב העיקרי, זה המרכיב האחרון. וכן כתב באיסור והיתר הארוך (נח, עז): "דקיי"ל כר' מאיר דהכל הולך אחר המעמיד ופנים חדשים באו לכאן. פי' שלא השביח הכלי לבד, אלא נחשב כאלו תקנו הכנעני מחדש ומשלו". ולכן אין סתירה בכך שתוס' כתבו שאין הולכים אחרי הסתימה לדין קבלת טומאה, וכאשר גוי סתם את הנקב, הכלי חייב בטבילה.<sup>69</sup>

אם כן, מצאנו בראשוני אשכנז שלוש שיטות בהשפעת המעמיד על קבלת הטומאה:

א. דלי עץ עם חשוקי מתכת חיצוניים, נחשב לכלי מתכת, וכן אם תקנו את הכלי בחוט תיל – ריצב"א, או"ז ומהר"ם מרוטנבורג.

ב. כלי עץ שניקב וסתמו באבר, נחשב לכלי מתכת מכיוון שהסתימה מחזיקה באופן ישיר את המזון ונוגעת בו, משא"כ הדלי הנ"ל – הפרנס, טור, ארחות חיים, המנהיג, ר"פ, האגור.<sup>70</sup>

ג. סתימת נקב אינה נחשבת לעיקר הכלי – סמ"ק, מאירי, תוס'<sup>71</sup> ורא"ש. כאמור לעיל, נראה שכן דעת הרמב"ם.

### 3. סוכה

הרשב"א בתשובה (א, ריג) נשאל על סכך העשוי מנסרי עץ המחוברים במסמרי מתכת, ועל גביו מניחים בחג ענפי הדס וערבה. השואל הביא דברי חכם שאסר לסכך כך, וחשב שטעם האיסור משום שהסכך מקבל טומאה. כתב לו הרשב"א: "אותו חכם אסר, לא מאותו טעם שאמרת אסר, שאותן מסמרים אין פוסלין את הסכך המרובה מהן". למעשה, הוא פסל משום גזירת תקרה, מכיוון שהמרווח בין הנסרים פחות מג"ט הרי זה כאילו הסכך רצוף.

69. אולם ראיתי בהערות על האיסור והיתר, שכתב שהוא דלא כרש"י והרא"ש ור"ף ור' שמחה שפסקו כרבנן, שאין הולכים אחר המעמיד. ומשמע שהבין שלדעת חכמים הסבורים שאין הולכים אחר המעמיד, כאשר הגוי רק סתם את הנקב אין צריך טבילה. וראה מה שכתבנו לקמן על פי הגר"א שאפשר שכאשר אין חלק אחד שמשמש את חברו, כולם מודים שהולכים אחר המעמיד, וצ"ע.

70. ארחות חיים, המנהיג, רבינו פרץ והאגור חלקו על מהר"ם בנוגע לדלי עם חישוקי מתכת, ולכן נראה שיסכימו גם לגבי תיקון בחוט מתכת שלא נוגע במאכל.

71. סברת תוס' הפוכה, שגם לאומרים שהולכים אחר המעמיד בדלי מחושק במתכת, אין הולכים אחר הסתימה. כך שאף אם פסק שאין הולכים אחר הסתימה, אין זה מלמד מה הדין כשמעמיד את מבנה הכלי.

אילו היו הולכים אחר המעמיד, הרי המסמרים מעמידים את כל העצים, וממילא הטעם היה משום שמקבל טומאה. זה טעם לפסול מדאורייתא, שלא כגזירת תקרה שהיא תקנת חכמים, ואילו סבור היה הרשב"א שהנסרים טמאים היה מסתמך על פסול זה.<sup>72</sup> אם המסמרים אכן בטלים מבחינת הטומאה לנסרים, מדוע נזקק לומר שהמסמרים בטלים ברוב? לא משום פסול מקבל טומאה, אלא משום שמסמרים אינם מהצומח ופסולים לסכך, אך בטלים ברוב הנסרים.<sup>73</sup>

### ט. פסיקת שו"ע והאחרונים

השו"ע (יו"ד קכ, ו) פסק שדלי המחוזק בברזל פטור מטבילה, ועוד כתב (שם ז): "כוס של כסף מחובר בכלי עץ, צריך טבילה". מכאן למד הט"ז שפסק שאין הולכים כלל אחר המעמיד אלא לענין טבילת כלים אם המאכל נוגע בו, ולכן בטבילת הכוס הזו יברך. הש"ך (סקי"ב) כתב שבדלי יש לטבול בלי ברכה מכיוון שהטבילה היא מספק אם הולכים בתר מעמיד, וכן כתב הלבוש (קכ, ז). ובכוס כסף ביאר ש"ך (סקי"ג) שהעץ הוא רק הבסיס של הכוס ולא מה שמחזיק את צורתה, ואינו נחשב למעמיד, ולכן יטבול בברכה. מלשון הרמ"א משמע לכאורה שהולכים אחר מעמיד (שם ז):

אבל אם עיקר הכלי הוא של עץ, רק שמעט ברזל קבוע בו – הואיל ואפשר להשתמש בו בלא הברזל, אין צריך טבילה. אבל כלי המתוקן ביתדות של ברזל, ובלא היתדות לא היה אפשר להשתמש בו, והם מבפנים, צריך טבילה (כך משמע מב"י בשם הגהות מיימוני פי"ז).

הרמ"א הדגיש "והם מבפנים", ורק אז חייב בטבילה, מה שאין כן בדלי המחושק. אפשר שהוא סבר שבעיקרון יש ללכת אחר המעמיד, אלא שבהלכות טבילה כלים יש תנאי נוסף והוא שהמאכל נוגע במרכיב זה של הכלי. אך אין זה מוכרח, ואפשר לומר להפך – בטבילת כלים הולכים אחר המרכיבים שנוגעים במאכל, וכל מרכיב שבלעדיו הכלי לא מתקיים גורם טומאה.<sup>74</sup>

72. ונראה שאין לדחות הראיה שממילא מסמרים אינם מק"ט (רמב"ם הל' כלים חב), מכיוון שם מדובר בגולמי כלי מתכת ואילו מסמרים שלנו הם מיוצרים כשאר כלים ונגמרה מלאכתם; וכן מוכח במשנה (כלים יד, ב); וכן כתב בשו"ת צמח צדק (יו"ד קסב) שהובא לעיל.

73. ועיין בשו"ת להורות נתן (ב, מט) שדייק מהרשב"א שסובר שהולכים אחר המעמיד, ולא הבנתי את דבריו.

74. וכדין שלמדנו לעיל במסרק שיש לו שן ברזל ושן עץ, שמק"ט בגלל שן הברזל. ועיין בפר"ח (ס"ק טז), וכנה"ג (הגה' ב"י אות מג) שיש לטבול בסתימה של גוי, מאחר שהוא גם מעמיד וגם המאכל נוגע בו. לכאורה אין בכך הוכחה שהולכים תמיד אחר המעמיד, שאפשר לבאר



הגר"א ביאר את דברי הרמ"א באופן שונה, והוא מתאים להסברנו לעיל ביחס שבין המעמיד המבני למרכיב העיקרי, וזה לשונו (סקי"ט):

ודוקא שעיקר הכלי הוא של מתכת וכו'. כמ"ש בפ"ג דכלים עץ המשמש את המתכות טמא ומתכת המשמשת את העץ טהור... וז"ש אבל כלי כו' דקי"ל כרבנן דהולכין אחר המעמיד, וכיון שהמעמד בפנים.

הרמ"א מתייחס לשני מקרים:

- א. עיקר הכלי מעץ וקבוע בו מעט מתכת – המתכת משמש את העץ ואינו מקבל טומאה.
- ב. כלי עץ המתוקן ביתדות של ברזל, ואי אפשר להשתמש בזה בלא זה – להבנת הרמ"א שני המרכיבים הכרחיים לשימוש בכלי, ואין לראות את אחד מהם כמשמש את השני. על כן, הולכים אחר המעמיד המבני. בטבילת כלים יש תנאי נוסף, שצריך שהמאכל יגע במעמיד.

לעיל ראינו שמתוך סתימת המשניות ודעת רבים, מסתבר יותר שאין הולכים אחר המעמיד אלא רק כאשר הוא חלק חשוב בכלי, וכן פסקו כמה אחרונים. הדיון הוא רק על סתימת כלי, שמכיוון שמעמיד את התכולה ולא את הכלי עצמו, יש מקום לחלק ולומר שנחשב תשמיש חשוב והולכים אחריו. אולם, גם בזה ראינו שסתימת המשנה שאין הולכים אחר הסתימה.

## י. מסקנות

- א. כלי המורכב משני חלקים מחומרים שונים, אם ניתן לקבוע מהו המרכיב העיקרי באופן מובהק, הטומאה של הכלי כולו תקבע על פיו. לדוגמה, בפטיש ומעדר שעיקר הפעולה נעשית בחלק המתכת, והידיית רק נועדה להחזיקו, עיקר הכלי יהיה המתכת, והכלי כולו יקבל טומאה אף שאין לו בית קיבול, כדין פשוטי כל מתכות.

---

סובר שהדלי והסתימה נחשבים באותה רמה מבחינת התשמיש, ולכן הולכים אחר מעמיד לחומרא כמו במסרק. וכן כתב בחזו"א (כלים סי' ג).

אולם ראה בקה"י (טהרות סי' יד) שהוכיח שהאומרים שהולכים אחר הנקב אין הכוונה רק לחומרא, אלא שסוברים שהולכים רק אחריו. וכן מוכח בשבת טו ע"ב שכלי זכוכית שניקב והטיף לתוכו אבר, דינו ככלי מתכות שיש לו טהרה במקווה, ולא מחשיבים אותו גם ככלי זכוכית לחומרא (והחזו"א יתרץ שהגמ' איירי שמועיל טבילה רק מדאו', אך מדין כלי זכוכית מדרבנן לא מועילה טבילה).

הקה"י מביא בשם מרכבת המשנה (קונט' יח דבר, ענף ד אות ב) שמאחר שסתימת הנקב הייתה גמר הכלי, הוא נחשב למעמיד והולכים רק אחריו, הן לחומרא הן לקולא. ומוסיף על דבריו שהכלי זכוכית לא נעשה להשתמש עם סתימת המתכת, ולכן הוא לעצמו אינו כלי. ואילו המתכת נעשה להשתמש עם הכלי זכוכית, ולכן על ידי סתימת המתכת הוא כלי חדש וחשוב יותר.

ב. בכלי שמלאכתו נעשית רק בשילוב של כמה מרכיבים יחד, או שלא ניתן לקבוע מה החלק העיקרי, יש ללכת אחר המעמיד. כלומר החלק המחזיק את החלק האחר מבחינת מבנה הכלי. לדוגמה, בכיסא המורכב משלד ומושב, יש ללכת אחר השלדה, וכן בסטנדר יש ללכת אחר השלד ולא אחר המשטח שעליו עומד הספר (בהנחה שסטנדר מקבל טומאה – ונחשב משמש אדם ולא רק משמש לכליו, ואכמ"ל). בנוגע לסולם נראה שיש ללכת אחר הקורות האנכיות ולא אחר השלבים האופקיים, מאחר ששני המרכיבים חיוניים לשימוש בסולם, וקשה להגדיר איזה חלק יותר חשוב. ואם כן, נלך אחר הקורות שהם המעמיד. יש מקום לומר שעיקר עניינו של הסולם הוא הגובה, ולכן הקורות הן גם המרכיב העיקרי מבחינת תכלית הכלי.

ג. כאשר יש כמה מרכיבים בדרגה שווה, הן מבחינת פעולת הכלי הן מבחינת מבנהו (אין אחד מעמיד את חברו) – המרכיב שעשוי מחומר מק"ט יגרום טומאה לשאר המרכיבים. לדוגמה, במסרק השיניים הם עיקר הכלי, אך אם יש שיניים מעץ וממתכת, המסרק יקבל טומאה בעקבות שיני המתכת.

ד. נחלקו הפוסקים בדין כלי שבו אחד המרכיבים נועד להגן על שאר המרכיבים, כגון חתיכת מתכת בתחתית מקל עץ שנועדה להגן עליו מפני הקרקע. מצד אחד, אפשר לומר שהמתכת משמשת את המקל ולכן בטלה אליו (ר"ש). מצד שני, ללא המתכת המקל יתקלקל, ואפשר לומר שרמת החשיבות שלהם זהה, ויש ללכת אחר המעמיד, והרי זה המתכת (רמב"ם)<sup>75</sup>.

ה. כלי מנוקב או שבור, שהדביקו אותו או סתמו את הנקב בחומר אחר, מסתבר יותר כדעת הראשונים שהולכים אחר עיקר הכלי ולא אחר ההדבקה והסתימה, וכן נראה שיש לפסוק בדברי התנאים כחכמים, וכן נראה שפסק רמ"א.

ו. מאמר זה עסק רק בכלי שמרכיביו יוצרים כלי אחד – יש להם תכלית פעולה משותפת אחת והם מחוברים בקביעות. כלי המורכב מכמה חלקים שכל אחד עושה פעולה עצמאית, טומאתו של כל אחד נקבעת בנפרד על פי החומר שממנו הוא עשוי. בכך נעסוק במאמר נפרד בע"ה.

75. הוסיף המהרי"ק וקבע שאין זה מעמיד 'מבני', כלומר מצד מבנה הכלי הוא מחזיק את שאר הכלי. אלא גם מבחינת החשיבות שלו הוא העיקרי מכיוון שמקיים את הכלי. זהו דבר חידוש, שהרי ברור שחתיכת המתכת הזו אינה חלק מפעולת הכלי.

## פשוטי כלי עץ

- א. שלוש שיטות הראשונים בדין פשוטי כלי עץ
- ב. קשיים בשיטת הרמב"ם
- ג. קשיים בשיטת הרשב"ם ובשיטת הרמב"ן
- ד. כלי קיבול של שק ועץ – מיטלטל מלא וריקן; כלי קיבול של חרס וזכוכית – כולל בהכרח דפנות
- ה. ביאור דין משמשי אדם ומשמשיו לפי המתבאר
- ו. יישוב הקשיים וביאור המקורות השונים לפי המתבאר
- ז. התאמה בין המסקנה העולה מן הדברים ובין דברי הראשונים
- ח. סיכום

### א. שלוש שיטות הראשונים בדין פשוטי כלי עץ

בדברי הראשונים מצאנו שלוש דעות בדין פשוטי כלי עץ:

א) רמב"ם וסיעתו: **טומאה דרבנן בתנאים מסוימים**. בגמרא (ב"ב סו ע"א) נאמר שפשוטי כלי עץ טמאים מדרבנן, וכן כתב הרמב"ם (הל' כלים א, י; פיהמ"ש כלים טו, א-ב). עם זאת, בספרא (שמיני פרשה ו פרק ז אות ד) נאמר שכלי עץ טמאים רק אם הם עשויים לשמש את האדם ואת משמשי אדם:

כלי עץ – יכול הסולם והקולב והנחותה והמגורה? תלמוד לומר: מכלי עץ, ולא כל כלי עץ. או יכול שאני מרבה השולחן והטבלא והדולפקי? תלמוד לומר: לכל כלי עץ, ריבה. מה ראית לרבות את אילו ולהוציא את אילו? אחר שריבה הכתוב מיצט, תלמוד לומר שק, מה שק מיוחד שהוא משמש את האדם ואת משמשי האדם, אף אני מרבה השולחן והדולפקי שהם משמשים את האדם ואת משמשי האדם, ומוציא את הסולם שהוא משמש את האדם ואינו משמש משמשי האדם (ואינן משמשין את האדם).

מעין זה נאמר גם בתוספתא (כלים ב"מ ו, ג). ובמשנה (כלים טז, ז) הוסיף רבי יוסי שגם משמשי כלים טמאים, וכפי שביאר הרמב"ם (פיהמ"ש שם; ובהל' כלים ד, א), ובדברי הרמב"ם שם מבואר שפסק שמשמשי כלים טמאים רק אם משמשים בין בשעת מלאכה ובין שלא בשעת מלאכה.

לפי זה, נצרך לצמצם את דבריו בעניין טומאה דרבנן הנ"ל רק, למשמשי אדם ומשמשיו או למשמשי משמשי משמשים אותו תמיד, וכן כתב בדעתו המאירי (ב"ב שם, בשם

גדולי המחברים). כעין זה כתבו מדפשייהו התוס', הריטב"א<sup>1</sup> והר"ן (ב"ב שם), שמשמשו אדם ומשמשו טמאים מדרבנן, וכן נקט בפשיטות ערוה"ש (או"ח תרכט, ס"ד).

**ב) רשב"ם:** אין כלל טומאה לפשוטי כלי עץ. מדברי הרשב"ם (ב"ב שם) עולה שלמסקנה אין טומאה כלל לפשוטי כלי עץ, שכן כתב: "ומיהו לא אשכחן טומאה לפשוטי כלי עץ אפי' מדרבנן, חוץ מאותן הראוין למדרס".

**ג) רמב"ן:** פשוטי כלי עץ המשמשים אדם טמאים מן התורה, והמשמשים את משמשו טמאים מדרבנן. הרמב"ן (ב"ב שם) והרשב"א (ב"ב שם) כתבו שמה שמשמש אדם ומשמשו טמא מן התורה, ומה שאינו משמש אדם אלא את משמשו טמא מדרבנן.

### ב. קשיים בשיטת הרמב"ם

לכאורה, שיטת הרמב"ם מעוררת כמה קשיים:

א) בכמה מקומות בחז"ל מצינו בצורה גורפת שפשוטי כלי עץ טהורים ללא חילוק: 1. המשניות (כלים ב, א; טו, א) סותמות ואומרות שפשוטי כלי עץ טהורים מבלי לסייג זאת. 2. תוספתא (חולין א, יב): "פשוטי כלי עץ טהורין, וגולמיהן טמאין". 3. גמרא (שבת קכג ע"ב): "קנה של זיתים, אם יש קשר בראשו מקבל טומאה, ואם לאו אין מקבל טומאה. בין כך ובין כך ניטל בשבת. אמאי, פשוטי כלי עץ הוא, ופשוטי כלי עץ אינן מקבלין טומאה; מאי טעמא, דומיא דשק בעינן. תנא משמיה דרבי נחמיה: בשעה שמהפך בזיתים, הופכו ורואה בו". 4. משנה (כלים טז, א): "כל כלי עץ שנחלק לשנים טהור, חוץ משלחן הכפול ותמחוי המזנון והאפיפורין של בעלי הבית". ולכאורה, גם אם נחלק הוא עדיין פשוט שמטמא (אמנם הרב הראל דבר תירץ בפשטות שלאחר שנחלק הוא כבר לא ראוי לשימוש ולכן לא קשה כלום) 5. גמרא (עירובין לא ע"א): "והיכי מייתי לה, בפשוטי כלי עץ דלא מקבלי טומאה". 6. גמרא (עירובין ק"ד ע"ב): "שרץ שנמצא במקדש, כהן מוציאו בהמיינו, שלא לשהות את הטומאה, דברי רבי יוחנן בן ברוקה. רבי יהודה אומר בצבת של עץ, שלא לרבות את הטומאה". 7. ירושלמי (חגיגה פ"ב ה"ה): "הגע עצמך, אפילו את אוספו במגריפה אמרה התורה טהור מה אנו קיימין אם במגריפה של מתכת והלא פשוטי כלי מתכות טמאין, אם במגריפה של עץ לא כעומד מחמת דבר טמא הוא", משמע שמגריפה של עץ טהורה כי היא פשוטה.

נמצא שמפשטות דברי חז"ל במקומות רבים עולה שכל פשוטי כלי עץ טהורים, ובכל מסכת כלים לא מצינו במפורש שום הגבלה לכלל זה, שחוזר כמה פעמים, שפשוטי כלי עץ טהורים. ומעתה יש לתמוה, איך דין כה מרכזי לא הוזכר כלל במשנה?

1. אלא שלדעתו אם משמשים לאדם בגופו או משמשים למשמשו טמאים מדרבנן, ואם לא טהורים לגמרי. וכעין זה כתב הריטב"א במקום נוסף (סוכה יב ע"ב).

ב) כאמור, במשנה (כלים טו, א) נאמר בסתמא שפשוטי כלי עץ טהורים. ועם זאת, במשנה שלאחריה (שם, ב) נאמר: "דף של נחתומין שקבעו בכותל ר"א מטהר וחכמים מטמאים", ומשנה זו היא שהובאה בגמרא (ב"ב שם) והיותה מקור לטומאה מדרבנן שקיימת לפי הרמב"ם. ויש בכך קושי, שכן יוצא שמשנה א' המטהרת מתייחסת דווקא לדין תורה ומשנה ב' המטמאת מתייחסת דווקא לדין דרבנן, בשעה שהאבחנה בין דאורייתא לדרבנן לא נזכרה כלל במשניות אלו (שאלה זו על דין המערוך מדוע הוא טמא הרי הוא פשוט יש לשאול גם לפי שיטת הר"ש שכתב שמערוך הוא רדיד דק, וכן דעת הראב"ד כמו שכתב המעשה רקח בפ"ה מכלים ה"א).

טענה זו שימשה כהוכחה בדברי הרא"ש (בפירושו לכלים ב, א):

הלכך פשוטיהן טהורין דבעינן דומיא דשק, מה שק מיטלטל מלא וריקן ואפילו מדרבנן לא מקבלי טומאה, דאי הוה להו טומאה מדרבנן לא הוי למיתני פשוטיהם טהורים, דהא כלי זכוכית אינם אלא מדרבנן וקתני להו. ומיהו יש פשוטי כלי עץ טמאות שמטמאים מדרבנן, כגון שלחן וטבלא ודולבקין, שהם רחבים ונשאר עליהם מה שנותנים עליהם, ונראים כמקבלים. ובתורת כהנים אסמיניהו אקרא.

ואמנם הרא"ש מודה שיש פשוטים שטמאים מדרבנן, אך לדבריו לא מדובר בכאלו שנסנו באותו פרק אלא במקום אחר ולפיכך אין לפירושו את הקושי שיש בדברי הרמב"ם שמשנה א' אומרת שפשוטי כלי עץ טהורים וכוונתה מדין תורה ומשנה ב' אומרת טמאים וכוונתה מדרבנן.

ג) בפ"א הרמב"ם כותב שכיסא טמא מדרבנן ואילו בפ"ד הוא כותב שמשמשי אדם טהורים לגמרי, ולכאורה כיסא הוא משמש אדם ולא אדם וכלים כי כיסא לא נועד בהגדרת ייצורו וייעודו לאחסן בו חפצים?

ד) לדבריו צריך לומר שדברי הספרא הם אסמכתא בעלמא, ואם נוכל לפרש שאין זו אסמכתא נראה שעדיף לומר כך.

ה) לדבריו יוצא שבפט"ז שרבי יוסי בא להוסיף על דברי הספרא והתוספתא שדיברו על משמשי אדם ומשמשיו, אך דין זה לא הוזכר כלל במשנה. רבי יוסי בא להוסיף פרט חדש, כפי שביאר הרמב"ם בפיהמ"ש שרבי יוסי הוסיף חילוק שלא הופיע בספרא ("זהו חילוקו של רבי יוסי בכלים שהן משמשי משמשין בלבד וזה כלל נכון ולא נתבאר בספרא"), אך עיקר הדין כלל לא נשנה במשנה אלא רק הפרט הצדדי שרבי יוסי הוסיף.

ו) הרמב"ם (הל' כלים ב, ב) כתב:

קנה מאזנים והמחק שיש בהן בית קיבול מתכת, והאסל שיש בו בית קיבול מעות, וקנה של עץ שיש בו בית קיבול מים, ומקל שיש בו בית קיבול מזוזה או

מקום מרגלית, ומשחזות של עץ שיש בו בית קיבול שמן, ולוח פנקס שיש בו בית קיבול שעוה – כל אלו וכיוצא בהן, אף על פי שהן פשוטי כלי עץ, הואיל ויש בהן בית קיבול כל שהוא מקבלין טומאה דין תורה. ואין טמא מן התורה אלא בית קיבול לבדו שיש בהן, והמשמש את בית הקיבול משאר הכלי שבית הקיבול צריך לו, אבל היתר על הצורך משאר הכלי הפשוט טהור מן התורה וטמא מדבריהן, כמו שביארנו.

מלשונו משמע שכל פשוטי כלי עץ טמאים מדרבנן, גם אלו שאינם משמשי אדם ומשמשיו.

אמנם ניתן לתרץ שאלה זו שהניסוח הכולל של הרמב"ם מוסב על הדוגמאות שהוא פרט בתחילת ההלכה ומה שכתב כמו שביארנו כוונתו לביאורו אלו כלים טמאים, אך אין נראה כן כי מלשונו עולה שגם מקל של מזוזה כלול בפשוטי כלי עץ ובמקל של מזוזה הרי אין האדם עושה מלאכה כלל אלא רק המזוזה תלויה במקל ובכל זאת מלשון הרמב"ם משמע שהמקל טמא מדרבנן.

(ז) הרמב"ם כתב (הל' כלים כג, א):

המפץ הוא המחצלת שאורגין אותה מן החבלים ומן הסוף ומן הגומא וכיוצא בהן, ואין המפץ בכלל כלים האמורין בתורה, ואעפ"כ מתטמא הוא במדרס דין תורה, שהרי ריבה הכתוב כל המשכב וזה ראוי למשכב ועשוי לו, וכן מתטמא במת ובשאר טומאות מדבריהן, ככל פשוטי כלי עץ, כמו שביארנו.

מבואר שגם מפץ שרק משמש אדם טמא מדרבנן.

מפץ בדברי חז"ל משמש לשכיבה של האדם, לא לאחסון חפצים. הוא לא כמו שולחן שייעודו הוא להניח עליו מאכלים ולאכול מהם. לכן המפץ מוגדר כמשמש אדם בלבד ואעפ"כ הוא טמא מדרבנן.

אמנם קושי זה ניתן ליישב אם נפרש מחמת כך שלרמב"ם אכן בכל פשוטי כלי עץ שבעולם טמאים מדרבנן, וזהו דין כיסא שבפ"א ה"י ודין לוח שבפ"ב ה"ב ודין מפץ שבפכ"ג ה"א.

אך לפ"ז עדיין יהיה לנו קשה מפשטות דברי חז"ל בכמה מקומות שפשוטי כלי עץ טהורים שמשמע שטהורים לגמרי.

### ג. קשיים בשיטת הרשב"ם ובשיטת הרמב"ן

על שיטת הרשב"ם יש להעיר מדברי הספרא והתוספתא, שמפורש בהם שיש טומאה לכלי עץ גם כשאינם עשויים למדרס, וזה שלא כשיטת הרשב"ם שרק במדרסות יש טומאה לפשוטי כלי עץ. עוד קשה עליו לכאורה מהמשנה (כלים טו, ב) שממנה הבין הרמב"ם

שפשוטי כלי עץ טמאים מדרבנן. על שיטת הרמב"ן קשות לכאורה שתי הקושיות הראשונות שיש על דברי הרמב"ם.

#### **ד. כלי קיבול של שק ועץ - מיטלטל מלא וריקן; כלי קיבול של חרס וזכוכית - כולל בהכרח דפנות**

מחומר כל הקשיים הללו, נראה לענ"ד לבאר בס"ד ביאור חדש בסוגיה זו. התורה אומרת על כלי העץ ודומיהם "אשר יעשה מלאכה בהם" (ויקרא יא, לב). האדם עושה מלאכה בכלי. היה אפשר להבין שהאדם עושה את מלאכתו גם כלי שנשאר במקומו ואינו מיטלטל, אך מההיקש לשק למדנו שצריך מיטלטל מלא וריקן, ונראה הביאור שההיקש לשק מגדיר לנו את הרעיון של אשר יעשה מלאכה בהם, דהיינו שיעשה מלאכה גם כשהכלי מתנייד ממקום למקום.

לפי זה, נראה שיש חילוק עקרוני בין כלי קיבול של שק ועץ לכלי קיבול של חרס וזכוכית. בחרס וזכוכית התורה אומרת 'תוכו' (ויקרא יא, לג), דהיינו כלי שיש לו דפנות שיוצרות חלל פנימי. לעומת זאת, בעץ כל הצורך הוא שיהיה 'מיטלטל מלא וריקן'. לכן אין צורך בדפנות, אלא די בכך שהכלי יוכל לשאת תכולה ולהיות נייד כשהתכולה נמצאת עליו. וכ"כ הגר"א (אליהו רבא כלים ב, א):

ואינן צריכין תוך ככלי חרס, אלא שיהא עשוי לקבלה כמו שלחן וכיוצא בו, אבל כלי חרס צריך תוך. וכלי מתכת אפי' ראוי לקבלה לא צריך, שאפילו פשוטיהן טמאין, שבכלי חרס נאמר אל תוכו צריך תוך ובכלי עץ נאמר כלי, משמע שצריך כלי.

נראה שיש להביא ראיה לכך מדין בגד. הקהילות יעקב בטהרות סימן ח' חקר האם בגד מקבל טומאה טומאה בפני עצמו או מדין כלי קיבול, ולכאורה בדברי התורה נראה שבגד מקבל טומאה בשני אופנים שונים: (א) לכן בכל מקום שאדם טמא גם בגדיו טמאים מדין טפל לאדם. דין זה אמור דווקא בצמר ופשתים. (ב) בגד יכול להיטמא מדין כלי קיבול ככל כלי הקיבול. האחרונים הקשו על הגדרת בגד ככלי קיבול, שהרי אין לו דפנות, ולכן ביארו שהבגד 'מקבל' את גוף האדם. מדבריהם עולה שההגדרה הקובעת אם יש קבלת טומאה אינה קיומן של דפנות אלא היות הכלי מיטלטל מלא וריקן, כלומר ממלא את ייעודו לתשמיש גם בהיותו מתנייד.

לפי זה, יש ליישב קושי בדברי הרמב"ם (הל' טומאת צרעת יג, ד), שכתב שפשוטי כלי עור מיטמאין בנגעים, והקשה עליו המשנה למלך והביא ראיה לכך שגם בכלי עור יש צורך בכלי קיבול, ויעוין עוד במעשה רקח שהסכים לעיקר קביעתו של המשנה למלך, אף שהשיב על חלק מדבריו.

ולפי האמור מיושב: בגד ועור מוגדרים ככלי קיבול משום שגוף האדם נכנס בהם והוא מיטלטלים מלא וריקן וזאת בדומה לכלי עץ.

אומנם לפ"ז נצטרך לומר שרק בבגדים שגוף האדם נכנס אליהם יש טומאה בכלי עור וכמו"כ בטלית מעור לא תהיה טומאה, ולפיכך אכתי צ"ע בזה.

### ה. ביאור דין משמשי אדם ומשמשיו לפי המתבאר

נראה שגם הלימוד של משמשי אדם ומשמשיו נובע מכך. דין משמשי אדם ומשמשיו הוא הרחבה נוספת להגדרת הפסוק: "אשר יעשה מלאכה בהם". ההיקש לשק לימד שהכוונה לעשייה גם במצב נייד, כלומר שהכלי מיטלטל מלא וריקן, וגם לימד שצריך שגם האדם וגם חפציו יעשו מלאכה בכלי. אם רק האדם עושה אז הוא אינו עושה מלאכה בכלי אלא מטלטל בו.

כלומר אם אדם לא מאחסן בכלי את חפציו וצרכיו אלא רק הוא עושה מלאכה על ידי הכלי, זה לא משמשי אדם ומשמשיו, זה לא מוגדר כאשר יעשה מלאכה בהם.

ואם רק הכלי עושה, כלומר שהכלי משמש לאחסון אוכל וכיו"ב, אז אין את 'אשר יעשה', את מעשה האדם. לכן צריך משמשי אדם ומשמשיו.

לפי זה, נראה להציע פשט חדש במשנה (כלים טו, ב):

סרוד של נחתומין טמא, ושל בעלי בתים טהור. גיפפו מארבע רוחותיו טמא נפרץ מרוח אחת טהור רבי שמעון אומר אם התקינו להיות קורץ עליו טמא וכן המערוך טמא.

נראה שארוכות ומערוך אינם טמאים רק מדרבנן, אלא מדאורייתא כיון שהם כלי קיבול.

אם נאמר שהטומאה רק מדרבנן, מדין פשוטי כלי עץ, נצטרך לומר שמשנה א' אומרת שפשוטי כלי עץ טהורים והכוונה מה"ת ומשנה ב' אומרת שמערוך טמא והכוונה מטומאה דרבנן ואם כן התנא לא השווה משנתו שבמ"א הוא מדבר מה"ת ובמ"ב מדרבנן, והיה לו לבאר החילוק ולא לסתום שפשוטי כלי עץ טהורים.

שמים בצק על המערוך, ואפשר לטלטל את הבצק על ידי המערוך, ולכן המערוך מוגדר כמיטלטל מלא וריקן, ואינו כפשוטי כלי עץ אלא ככלי קיבול.

ואומנם היה אפשר לפרש שמערוך הוא משמש אדם ומשמשיו ואז אין צורך לחדש שמערוך מוגדר ככלי קיבול, אך לפי זה יוצא שהתוספתא מביאה דוגמה למשמשי אדם ומשמשיו שולחן ודולפקי וטבלה ואילו המשנה מביאה מערוך וכיו"ב.



על אפשרות זו הקשה הרב עזריה אריאל שליט"א מהמשנה (כלים ל, א) שאומרת שפשוטי כלי זכוכית טהורים וטבלה טהורה, אף שניתן להניח על הטבלה מאכלים ולטלטלה עימם.

אך נראה לענ"ד שיש הכרח לומר שזכוכית שונה מעץ לעניין זה, שכן התוספתא כלים (ב"מ פ"ו ה"ז) מביאה טבלה כדוגמה למשמשי אדם ומשמשי שטמאים בכלי עץ, ואילו בחרס המשנה אומרת שטבלה ללא לזביז טהורה, וכן בכלי זכוכית המשנה אומרת שטבלה טהורה, ומוכח שגדר פשוט שונה בזכוכית וחרס מעץ, וזו הסיבה שטבלה מעץ טמאה מדין משמשי אדם ומשמשי כמבואר בתוספתא, אך טבלה מחרס זכוכית טהורה.

ובאמת כל הדוגמאות של התוספתא למשמשי אדם ומשמשי הן מכלים שגם בפועל מיטלטלים מלא וריקן. שולחן, טבלה ודולפקי הם חפצים שאפשר להניח עליהם דברי מאכל ולטלטלם בעוד המאכלים עליהם. השולחן בזמן חז"ל לא היה גדול וכבד כבימינו, אלא היו שולחנות קטנים לכל סועד, כמו שכתבו התוספות בפסחים ק' ע"ב 'שהיו להם שולחנות קטנים שכל אחד אוכל על שולחנו'. ממילא בכל המקרים של משמשי אדם ומשמשי, מדובר בכלים המיטלטלים מלא וריקן, לפי מה שביארנו בדין המערוך.

בכל זאת, יש צורך בכלל של משמשי אדם ומשמשי, כדי שגם מה שאין רגילות לטלטלו כך אבל האדם וכליו עושים בו מלאכה יהיה טמא, אך לפי זה מדובר בהרחבה קטנה של עיקר דין כלי קיבול ועיקר דין מערוך. ולכן אין תימה שדין זה לא הובא במשניות מסכת כלים אלא רק בתוספתא, שכן על פי רוב, הכלי כבר טמא מדין גדר כלי קיבול, כי ביסוד הדבר הדינים זהים ושניהם באו לפרש ולהגדיר את פשט לשון התורה 'אשר יעשה מלאכה בהם'.

מעתה, אין מקור בדברי התנאים לכך שפשוטי כלי עץ טמאים, ואדרבה, בכל המקומות שבהם חז"ל התייחסו לפשוטי כלי עץ הם נקטו בפשיטות שטהורים ללא חולק. רק בדברי האמוראים מצינו דין זה, וכיון שזו רק הו"א בגמרא בב"ב ולמסקנה היא נדחית, לכן עדיף לומר שלמסקנה אין דין כזה מדרבנן, כדי ששאר המקורות בחז"ל שבהם מצינו שפשוטי כלי עץ טהורים ללא חילוק ורמז לטומאה מדרבנן, יתיישבו בפשיטות. וכיון שכך, גם אין צורך לומר שדברי התורה כהנים הם אסמכתא בעלמא. למדו זאת משק באותה צורה שלמדו דין מיטלטל מלא וריקם. כמו שמלא וריקם זהו דין תורה, כך משמשי אדם ומשמשי.

לפי כל זה, נמצא שאין כלל טומאה מדרבנן לכלי עץ שאינם מיטלטלים מלא וריקן. אם יש לכלי העץ קיבול או שהוא ראוי למדרסות או שהוא משמש אדם ומשמשי הוא טמא מן התורה. אם לא, הוא טהור לחלוטין.

## ו. יישוב הקשיים וביאור המקורות השונים לפי המתבאר

לפי המתבאר, דברי התנא במסכת כלים שלמים ומשנתו אינה חסרה כלום. כל הדינים מבוארים במשנה ובתוספתא במסכת כלים ללא סתירות ודחקים, ובעיקר – כל הדינים עולים מפשט הפסוק "אשר יעשה מלאכה בהם" שזהו גדר כלי עץ אלא ששק שלל את ההבנה שדי בעשיית מלאכה במקומם.

ונראה שהראשונים שנקטו שדרשת הספרא היא אסמכתא הוצרכו לכך בגלל דברי הגמ' בב"ב, והראשונים שטימאו פשוטי כלי עץ מדרבנן הוצרכו לכך בכלל המשנה בכלים פט"ו, ולפי המתבאר, דברי הגמרא בב"ב לא נשאר למסקנה, ודברי המשנה בכלים מתייחסים דווקא לכלי שמיטלטל מלא וריקן, ולא נותרה לנו סיבה להוציא את דברי חז"ל מפשוטם שפשוטי כלי עץ טהורים לגמרי, ללא טומאה מדרבנן, ולעומתם משמשי אדם ומשמשי טמאים מן התורה.

ומעתה נראה לבאר שדעת רבי יוסי בפט"ז אינה שייכת כלל לדין משמשי כלים. המשנה לא הזכירה דין זה וקשה לומר שרבי יוסי בא להרחיב דין שלא הזכיר במשנה. אלא נראה לי שכוונת רבי יוסי היא שכאשר יש כלי ויש לו מכסה וכיו"ב שהוא פשוטי כלי עץ, אם הוא אינו ממש חלק ממנו כל הזמן, אז הוא נידון בנפרד, ומכיוון שבפני עצמו הוא פשוט, הרי שהוא טהור. לעומת זאת, אם תמיד הוא חלק מן הכלי, ממילא הוא נידון כמותו. לכן אף שהחלק הזה כשלעצמו הוא פשוט, הוא נידון כפי עיקר הכלי שיש לו בית קיבול.

ויש לי להביא ראיה לזה, מהגמרא (שבת קכג ע"ב) שאומרת שקנה של זיתים טמא כי יש לו בית קיבול. לקנה היו מכניסים את הזיתים כדי לאחסן אותם והגמרא מנמקת את סיבת טומאתם בכך שלקנה יש בית קיבול.

ולכאורה הרי הקנה של זיתים משמש את הזיתים גם בשעת המסיק וגם שלא בשעת המסיק כי הזיתים נשארים בו גם לאחר המסיק שזהו מקום האיחסון שלהם, ונמצא שהוא משמש את משמשי האדם תמיד, ולפירוש הרמב"ם במסכת כלים הרי רבי יוסי מטמא בכה"ג, שזהו מה שאמר רבי יוסי במסכת כלים לפירוש הרמב"ם, שמה שממש את האדם בין בשעת מלאכה ובין שלא בשעת מלאכה טמא אף אם אין לו בית קיבול ואם כן מדוע הוצרכה הגמרא להדגיש שקנה של זיתים טמא כי יש לו בית קיבול?

ואין לומר שהגמרא בשבת איננה מתיישבת עם דעת רבי יוסי, כי לא מצינו שחלקו על דברי רבי יוסי במסכת כלים והרמב"ם פסק כדבריו ואם כן קשה לומר שכל הסוגיה בשבת איננה כמותו.

ולפי מה שביארנו בדעת רבי יוסי, שרבי יוסי כלל לא מטמא כלי מצד עצמו, כפי שפירש הרמב"ם, אלא כאשר הוא חלק מכלי קיבול שזהו כל ההקשר שם בפרק, מיושבת הסוגיה. וצ"ע על שיטת הרמב"ם בזה, אך לפי דרך זו לק"מ.

## ז. התאמה בין המסקנה העולה מן הדברים ובין דברי הראשונים

ואמנם לא מצינו שיטה כזו בראשונים, כי לרמב"ם וסיעתו משמשי אדם טמאים מדרבנן (וכך הוא הסביר את הגמרא בב"ב ואת המשנה בכלים פט"ו), ולרשב"ם הטומאה היחידה שיש לכלי עץ היא מה שראוי למדרס, ולרשב"א גם מה שמשמש משמשי אדם טמא מדרבנן.

אך נראה שלדינא כן ניתן ליישב שיטה זו עם דברי הראשונים, כי אם באנו להקל בפשוטי כלי עץ שאינם משמשי אדם ומשמשי – יש לנו את שיטת הרשב"ם והרמב"ם לסמוך עליה, במילתא דרבנן דבשל סופרים הלך אחר המיקל, וכך נראה שנקטו האחרונים לדינא, כי מרן (או"ח תרכט, ג) פסק שחץ שאין לו בית קיבול כשר לסיכוך, וביאר בב"י בשם הר"ן שפשוטין כאלו טהורים, ואמנם לגבי שיפוד כתב שמדובר בעץ, וביאר בב"י שאם הוא ממתכת אז אין גידולו מן הארץ, והקשה המגן אברהם שם בסק"א אם השיפוד מעץ הרי הוא טהור כדין פשוטי כלי עץ, ותירץ המחצית השקל (על המג"א שם) שמדובר בשיפוד שבקצהו יש ברזל ולכן הוא מקבל טומאה, וכך נקט המשנה ברורה לדינא בסק"ה<sup>2</sup> (ובשער הציון שם אות ב' הביא את דברי הפמ"ג והא"ר שטמא מדרבנן כדין משמשי אדם ומשמשי, וגם לדבריהם אין טומאה מדרבנן במה שאינו משמשי אדם ומשמשי, וראה עוד בביכורי יעקב סק"ב שהביא את ביאור הרמב"ם בפיהמ"ש שמדובר בשיפודי מתכת, וסייע לדבריו מכך שהגמרא אומרת על נסרים נעשו כשיפודין של מתכת, ומשמע ששיפודי עץ כשרים. ונראה שהרמב"ם לשיטתו שרק במשמשי אדם ומשמשי טמאים מדרבנן ולכן שיפוד טהור לגמרי ולפיכך פירש בשל מתכת).

ולהחמיר במשמשי אדם ומשמשי מן התורה, זה כבר מצינו בדברי הרשב"א. ואמנם המשנה למלך (הל' כלים ד, א; ובקצרה שם ב, א) כתב שזו דעת יחיד, אך נראה שמצינו לה חברים ולכן יש לחוש לה בדין תורה, ועוד שנראה שיש לחוש לשיטת הרשב"א בזה, כי לשיטה זו נראה שכל דברי חז"ל מיושבים באופן בהיר בס"ד וכל השאלות שיש להעלות על דברי הראשונים מיושבים לשיטה זו.

2. אומנם בשו"ת אור לציון (ד, כד) תמה על כך ויישב באופן אחר, שאמנם יש בראש השיפוד מתכת, אך מורכב הוא מתוך בית הקיבול שיש בתוך העץ. וע"ע בשו"ת חשב האפוד (א, מט): "אגב הנני להעיר על ט"ס שנפל שם בט"ז סי' קצ"ח אות ל"א. שמביא בתוך דברי מהר"ם פדואה ז"ל ועוד למד זכות דאנן ס"ל כאותן הסוברים דפשוטי כלי עץ אין מקבלין טומאת מדרס עיין שם, ובזה גם הסכים הט"ז לו. ומעולם תמהתי דמי הוא הסובר ככה והרי היא הלכה פסוקה דפשוטי כל עץ יש עליהם טומאת מדרס אם נתיחדו למדרס, עיין רמב"ם ריש פכ"ה מה' כלים. ועכשיו עיינתי בתשו' מהר"ם פדואה וראיתי שאחרי גמר המשא ומתן בהני נסרים לענין טומאת מדרס, ומחליט שאינם מיוחדים למדרס, מפלפל תו בענין טומאה דרבנן שיש בפשוטי כלי עץ ועל זה מסיק דאפשר דס"ל כהפוסקים דאין על פשוטי כלי עץ אפי' טומאה דרבנן, והם הרשב"ם בב"ב וגם רש"י פ"ק דסוכה לענין מסכך בנסרים. וא"כ נפל ט"ס בהעתקת הט"ז וצ"ל דפשוטי כלי עץ אין מקבלין טומאה מדרבנן ויתכן שהי' כתוב מדר' וטעה המעתיק ועשה מזה מדרס במקום מדרבנן".

### ח. סיכום

בדין 'פשוטי כלי עץ' מצינו שלוש שיטות בראשונים: שיטת הרמב"ם שטומאתם מדרבנן; שיטת הרשב"ם שרק כלי עץ הראויים למדרס טמאים; ושיטת הרמב"ן שמשמשי אדם ומשמשיו טמאים מה"ת ומשמשי משמשיו בלבד טמאים מדרבנן.

במאמר זה העלינו תמיהה מדוע דין כה בסיסי של פשוטי כלי עץ שטמאים מדרבנן לא מוזכר כלל בכל תורת התנאים בסדר טהרות, אלא רק פעם אחת ויחידה בכל ספרות חז"ל, בתורתן של האמוראים וזאת בצורה אגבית בגמרא בב"ב ס"ו, בשלב של הווא אמינא.

כדי להצליח ליישב את מסקנות ההלכה עם דברי התנא של מסכת כלים, הצענו שיטה חדשה שנשענת על התפיסה שאין כלל דין כלי קיבול בכלי עץ אלא צריך שהכלי יהיה מיטלטל מלא וריקן, כדי לענות על דרישת התורה אשר יעשה מלאכה בהם, ולכן גם מערוך וכיו"ב מוגדרים ככלי עץ הטמאים ולא כפשוטין.

בעקבות כך ניתן לפרש שאין כלל דין פשוטי כלי עץ מדרבנן והארכנו לבאר איך כל הקשיים מתיישבים לפי אפשרות זו.

לבסוף הערנו שאמנם לא מצינו שיטה כזו בראשונים, אך המסקנה המעשית של שיטה זו אפשרית לפי כללי מסורת הפסיקה המקובלת בעם ישראל, גם לפי דברי רבותינו הראשונים.

תגובות



## שינויים בבניין המקדש – "הכל בכתב מיד ה'"

(תגובה למאמרו של הרב משה גרינהוט בגיליון מח)

א. מדוע אסור לשנות?

ב. הגדרות הבסיס של הבניין

ג. מה אינו מעכב?

ד. מה מעכב?

ה. איך נעשים שינויים?

ו. למעשה

-----

תשובת הרב משה גרינהוט

הרב משה גרינהוט שליט"א עסק במאמרו בגבולות של השינויים האפשריים בבניין בית המקדש. עיקר דבריו מסתמכים על המקרים שבהם השתמשו חז"ל בפסוק "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל", ללמדנו שאין לעשות שינוי בבניין הבית אלא אם כן נאמרה על כך נבואה מפורשת. עקב קושיות ממקרים שבהם נעשה שינוי בבניין, הוא מגיע למסקנה שכל שינוי שנועד לפאר את הבית מותר, ושינוי שנועד לטובת "המשתמשים" בבית אסור.<sup>1</sup> ברצוני להציע עיקרון אחר, שלדעתי פשוט יותר, ועולה גם מדברי חז"ל והרמב"ם. טענתי היא שיש מבנה בסיסי שהתקבל במסורת כמעכב, ובו אין לגעת. מעבר לכך ניתן להוסיף מרכיבים שבאופן מובהק לא נראים כחלק מהמבנים הקיימים, הן בגלל צורתם וחומרם והן מאחר ואינם מחוברים בבית.

### א. מדוע אסור לשנות?

מטרתם של המשכן והמקדש היא להשרות שכינה, ולהיות מקום הדיבור של ה' עם הנביאים – מאוהל מועד מבין שני הכרובים (עי' רמב"ן שמות כה, ב). ההבנה היסודית היא שעל מנת להשרות שכינה, נדרש בניין בצורה מסוימת, עם כלים מסוימים וחצר המחולקת לעזרות בגדלים מוגדרים. חכמתו של בצלאל בונה המשכן, הייתה לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ, ובהתאם לכך לבנות את המשכן (ברכות נה ע"א; ועיין רמב"ן שמות לא, ב: "כי המשכן ירמוז באלו [=האותיות]"; הסבר מורחב לכך ראה בספרו של הרמח"ל, משכני עליון).

---

1. ראה שערי היכל (זבחים ח"א, עמ' רסד-רסט), עיון מורחב בסוגיה זו עם פירוט השיטות והפירושים השונים. במאמר תגובה זה ביקשנו להציע כיוון מעשי למקרים שבהם יהיה מותר לערוך שינויים.

## ב. הגדרות הבסיס של הבניין

במקדש ישנם מבנים בסיסיים שבהם מתקיימת מצוות בניין המקדש. פירט אותם הרמב"ם בהל' בית הבחירה פרק א', בהגדרת מצווה זו:

ואלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית: עושין בו קדש וקדש הקדשים, ויהיה לפני הקדש מקום אחד והוא הנקרא אולם, ושלשתן נקראין היכל. ועושין מחיצה אחרת סביב להיכל רחוקה ממנו כעין קלעי החצר שהיו במדבר, וכל המוקף במחיצה זו שהוא כעין חצר אהל מועד הוא הנקרא עזרה. והכל נקרא מקדש.

בהמשך מגדיר הרמב"ם כללים נוספים, כגון שאין לבנות את המקדש בעץ בולט משום האיסור "לא תטע לך אשרה... אצל מזבח ה'" (דברים טז, כא; על פי תמיד כח ע"ב), וכן מבאר מהם הכלים הנדרשים לבית, והיכן הם מונחים.

## ג. מה אינו מעכב?

הרמב"ם כותב במפורש שניתן לבנות את הקירות באבנים או בלבנים, ואת ריצוף העזרה באבנים יקרות (שם). יש גם מצווה לצפות את הכתלים בזהב, שהרי כך עשה שלמה מדעתו (רמב"ם שם יא וכס"מ), כך גם קבעו חכמים לצפות את הכתלים בכסף שהתקבל במכירת עורות הקדשים (פסחים נז ע"א). הורדוס קבע בעצמו ובעצת חכמים את צבע הבית, כאשר השיקול הוא היופי מבלי התייחסות לשינוי במבנה (ב"ב ד ע"א). נראה מכאן שאין מגבלה על החומר (מלבד מזבח אבנים, וכלי זהב או נחושת), על הצבע, על הציפוי ועל הריצוף.

מבחינת הגובה יש מצווה להגביה ככל הניתן (רמב"ם שם יא), וכן משמע מדרשת הפסוק "לרומם את בית אלהינו" (עזרא ט, ט; שבת יא ע"א) הלומדת מהפאר שיש בהגבהת בית המקדש לפאר הנדרש בבניין בית הכנסת. אולם עיין בפירוש מעשה רקח לרמב"ם שם, שההיתר להגביה את הבית הוא על פי הפסוק 'גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון' (חגי ב, ט), ולפי אחת הדעות בגמרא כוונת הפסוק הוא שהבית האחרון יהיה גבוה יותר (ב"ב ג ע"א).<sup>2</sup>

## ד. מה מעכב?

אלו דברים מעכבים בבניין הבית? הגמרא מסתמכת בעניין זה מספר פעמים על הפסוק "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל", שאומר דוד המלך לשלמה. משמעו שמבנה הבית ניתן לו

---

2. ולקושיית הרב גרינהוט, מובן שניתן לשנות את הקירות לעץ כל עוד אינו בולט או בעת הצורך גם לפרוכת כגון באמה טרקסין.



בנבואה.<sup>3</sup> על פי האזכורים השונים בגמרא, ובהתאם גם להיגיון שכתבנו לעיל:

- נאסר לעשות שינוי במבנה ההיכל, המזבח או חומות העזרות.
- אין להוסיף גזוזטראות על חומת עזרת נשים (סוכה נא ע"ב), להוסיף פתחים בחומה (זבחים לג ע"א), או להוסיף קומות להיכל (ע"פ פסחים פו ע"א).

3. עיין באבן האזל (בית הבחירה א,י), שמבקש להוכיח שהלימוד מהפסוק "הכל בכתב" אינו לעיכובא, ולכן על ידי דרשת פסוק בסוכה נא ע"ב נדחת הדרשה הזו, אף שלכאורה אינו עוסק ישירות בבניין המקדש. אולם כפי שכתבנו לקמן הלימוד בסוכה רומז דייקא למבנה המקדש בירושלים, ולכן ניתן ללמוד משם על שינוי המבנה. בדומה לכך, ניתן לשנות בכל הוראה מפורשת של נביא. הרב א"ז מלצר (שם, באבן האזל) מביא ראיה מהגמ' (זבחים סב ע"א), מכך שמדת ארכו, רחבו וקומתו אינם מעכבים, למרות הפסוק "הכל בכתב". ומאידך, קרן, כבש, יסוד וריבוע שמעכבים נלמדים מפסוקים אחרים ולא מהוראת "הכל בכתב". אך נראה לי שאין מכאן ראיה, שהוראת הפסוק היא שאת מה שהתקבל בנבואה אין לשנות. אך הפסוק לא מכיל את ההוראות עצמן, והן נלמדות ממקומות אחרים, מה מעכב ומה לא מעכב.

4. בפסחים מובאים דברי רב ש"גגין ועליות לא נתקדשו", ומבארת הגמרא שאין הדברים אמורים בעליית ההיכל והדביר: "שאני היכל, דכתיב ויתן דוד לשלמה בנו את תבנית האולם ואת בתיו ואת גנזיו ועליותיו וחדריו הפנימים ובית הכפורת, וכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל". ואם כן, בעליית ההיכל והדביר יש קדושה. מובן שכוונת הגמרא שבלי המסורת משמואל הנביא לא היו בונים כלל את העליה על ההיכל והדביר, ואחר שנצטוו לבנות בוודאי יש בה גם קדושה. וקשה אם כך מנין ההיתר לבנות את עליות העזרות, ואם למדו זאת מפסוק, הרי שגם בהן יש קדושה. בנוסף, למדנו שאת הגזוזטראות בעזרת נשים היה אסור לבנות בלא פסוק, ולכאורה הן כלולות ב"עליות לא נתקדשו".

ואפשר לומר שמה שנאמר "הכל בכתב" משמואל לדוד, הוא על חלק מהבניין היסודי של המקדש, ויש בו קדושה. אולם יש גם שינויים שמותר לעשות על פי נבואה, אם כי אין בכך שינוי בקדושה. וזהו שאף אם הוסיפו עליה על פי נביא, כגון העליות בעזרת נשים, אי אפשר לקדש את העליות שאינן במפלס של העזרה, ולכן עליות לא נתקדשו. ועל פי זה בעליית עזרת נשים אכן לא תהיה קדושה, אך מותר לעשותה בגלל שנלמדה מהפסוקים בזכריה. וצריך עיון.

הרמב"ם פסק להלכה שעליות וגגות לא נתקדשו (ביב"ח ח ו, ז), אך לא גרע את עליות ההיכל והדביר, ומשמע לדעתו שגם הם לא נתקדשו, שלא כאוקימתא של הגמרא. וכך תמה על הרמב"ם ערוה"ש העתידי (הל' ביהמ"ק יב, ז-ח), וכתב: "ונלע"ד דלהרמב"ם הוה פשיטא ליה דגם הם לא נתקדשו, דבאמת אינו מובן כלל דאטו קרא דהכל בכתב מיד ד' קאי רק אהיכל, ופשיטא דאכל העזרה קאי דמאי שנא. ומאד תמיהני על פירש"י ותוס', דאמת דבגמ' שם הביא קרא דיתן דוד לשלמה את תבנית האולם ואת בתיו וגו' דמשמע רק מן האולם וההיכל, אבל באמת אח"כ כתיב: לחצרות בית ד' ולכל הלשכות סביב, בסוף דהי"א, ועל כולם כתיב אח"כ הכל בכתב וגו'... ועוד יש ראיה להרמב"ם משבועות שם דתניא: טמא שנכנס דרך גגין להיכל פטור, והרי גגי ההיכל עצמן נתקדשו וחייב על הגג כמו על ההיכל... וזה שמתרץ רב יוסף שאני היכל, אינו לענין קדושת העליות אלא כלפי מה שאמר שזוהרו לעלות להעלייה של ק"ק, לזה אומר שאני היכל כלומר דקדושת ההיכל גרמה שיזוהרו

- המבנה הבסיסי של המזבח מעכב: קרן, כבש, יסוד וריבוע. הגודל המקסימלי של המזבח מעכב, אך ניתן להקטינו ולהנמיכו (זבחים סא ע"ב; בכורות יז ע"ב).
- מבחינת הריצוף כאמור אין איסור לשנותו, שאין זה מבנה הבית, אך אין להוסיף על רצפת המזבח (עירובין קד ע"א; חולין פג ע"ב).
- העובי של הכתלים מעכב על פי הגמרא (יומא נא ע"ב), וכן מסביר שם רש"י ד"ה אמה לענין אמה טרקסין "ולהוסיף על עוביה אי אפשר, דכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל". על פי הרא"ש הבעיה בכך היא שמשנה את גודל מרחבי הקדושה בבית (תוס' רא"ש, שטמ"ק ב"ב ג ע"ב).

ניתן לראות בגדלים המעכבים שני סוגים:

- א. המבנים צריכים להיות בפרופורציות מסוימות, הן המזבח (ריבוע) והן ההיכל (אורך, רוחב, גובה)<sup>5</sup>, ובעלי צורה מסוימת הנדרשת לעבודה (קרן ויסוד במזבח, וכן מבנה שאר הכלים)<sup>6</sup>.
- ב. גבולות הקדושה צריכים להישמר – במזבח (המקום שעליו ניתן להקריב), בעזרות (היכן ניתן לעמוד בעזרת נשים), בהיכל ובדביר (איזה חלל שייך לכל אזור).

## ה. איך נעשים שינויים?

כאשר יש נבואה מפורשת המלמדת זאת, ניתן לעשות שינוי.<sup>7</sup> כך למדו בני הגולה שניתן

- 
- לעלות תדיר אף לעליותיו, וזהו: הכל בכתב מיד ד' עלי השכיל, כלומר שכן נצטווה מהקב"ה ע"י נביא, אבל לעולם בענין הדין השייך לקדושתם לא נתקדשו הגגין והעליות של שום מקום".
5. כך ביאר הרא"ם (שמות כה, ט), הן לגבי מידות ההיכל והן במזבח, שהציווי "וכן תעשו" אין כוונתו שהגודל יהיה זהה (ועל כך הקשה שם הרמב"ן), אלא שיחסי האורכים יהיה שווה. וכן כתב באבן האזל (בית הבחירה א, ו). ראה רמב"ם (בהקדמה לפירוש המשנה): "ואחר תמיד מדות, ואין ענינה אלא ספור מדת המקדש וצורתו והיאך בנינו, והתועלת בכך שכשיבנה לשמור בו אותה צורה ואותו היחס, כי אותו היחס מאת ה' כמו שאמר הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל" (כך דייק בשערי היכל, זבחים ח"א עמ' רסז הע' 20).
  6. יש לציין לברזים שהוסיף בן קטין לכיור (משנה יומא ג, י) ונראה שמאחר ולא שינה את מבנה הכיור, אלא רק הוסיף לו ברזים חיצוניים, אין זה נחשב שינוי בצורת הבית. ויתכן אף מעבר לכך, שאין צורה מסוימת הנדרשת לכיור, שלא כמזבח שנמסרו בו מידות ברורות. כך כתב במקדש דוד (ב, א), והוכיח מהגמ' (ע"ז מג ע"א) שיש איסור לעשות תבנית שולחן ומנורה, ולא נאסר לעשות תבנית כיור, ומשמע שאין לו תבנית מסוימת. ואכן הרמב"ם בהל' בית הבחירה לא הגדיר את צורת הכיור. ועוד ראיתי שכתבו על פי הספורנו (שמות ל, יח), שהכיור לא נזכר בפרשת תרומה עם שאר הכלים, מאחר ואינו כלי להשראת שכינה, והכלי עצמו אינו מעכב אלא רק הנטילה.
  7. עיין על כך שו"ת חת"ס (סי' רלו) שזו דרשת חז"ל "וכן תעשו – לדורות". שיבואו נביאים וישנו מהתבנית שצוותה התורה בבנין המשכן.

להגדיל את תחום המזבח, שעליו ניתן להקריב קרבנות, מהפסוק "זה הוא בית ה' האלקים וזה מזבח לעולה לישראל" (דהי"א כב, א; זבחים סא ע"ב).<sup>8</sup> וכך למדו שניתן להוסיף גזוזטראות בעזרת נשים לשם הפרדה בין גברים לנשים, שהרי באחרית הימים יערך בירושלים מספד גדול ותהיה בו הפרדה בין גברים לנשים (סוכה נא ע"ב).<sup>9</sup> בכך נוסף מרחב לעזרת הנשים.<sup>10</sup> באופן זה ניתן גם להוסיף על העזרות של המקדש (משנה שבועות ב, ב): "שאינ מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא ואורים ותומים ובסנהדרין של שבעים ואחד...".<sup>11</sup> שינוי במספרי הכלים במקדש שלמה, אפשר שהיו כלולות בתכניות המקדש לדוד, שהעביר לבנו.

## ו. למעשה

אלו תוספות ניתן לעשות בבניין מעבר לחיפוי, צבע וקישוטים הצמודים לקיר? נראה שכל דבר הנמצא בתוך הקירות, כל עוד אינו משנה את העובי והמבנה לא נאסר. מכך שניתן לשנות את החומר שממנו עשוי הקיר, ניתן ללמוד שהעיקר הוא שיהיה הקיר בגודל ובעובי מסוים כדי שייצור את הרשויות המדויקות. על פי זה, זה לא משנה מה יש בתוך הקיר, אם עובר בו חוט חשמל, צינור מים, או צינור אוויר.

כמו כן, תוספות שהם מעבר לבית עצמו ולא נחשבים חלק מהבית, יהיו מותרים. זו הסיבה שתלו את הנברשת של הילני המלכה (משנה יומא ג, י), וכן את גפן הזהב שעליה הוסיפו נדבנים עלה או אשכול של זהב - בכניסה להיכל. לכן גם לא הייתה בעיה בהוספת

- 
8. על כך מסתמכת נבואת יחזקאל העוסקת בבניין הבית, השונה מבית המקדש של שלמה. וכן תוספת עזרת נשים על פי הנבואה (דהי"ב כ, ה; פסחים צב ע"א).
  9. כלומר הלימוד הוא בגילוי מילתא, שכך תהיה הפרדה בבית המקדש לעתיד לבוא. ההנחה של חכמים היתה שהמספד יתקיים בירושלים. ומאחר ונולד כעת צורך בהפרדה בגלל ריבוי הנאספים למקדש, ניתן לממש את ההפרדה שתיעשה לעתיד לבוא (ועיין בשערי היכל, זבחים ח"א, עמ' רסו-רסז שמביא פירושים שונים כיצד הועיל הלימוד מנבואת זכריה לעשיית גזוזטראות).
  10. הבנה זו נראית יותר מאשר לימוד על עשיית גזוזטראות מעצם החובה להפריד בין גברים לנשים. וכן למדנו מתוס' זבחים לג ע"א ד"ה וליעבד, שאין לעשות שינוי במבנה המקדש בשביל לקיים מצווה שאינה קשורה ישירות למקדש. כך לגבי כיסוי הדם שאי אפשר לקיימה במקדש מאחר והרצפה מאבן, ואין להוסיף אדמה על קרקע המזבח ולבטלה שם. מאידך, לשם סמיכה על ראש הקרבן שהיא מצווה הקשורה במקדש, היה אפשר לעשות שינוי במבנה המקדש ולהוסיף פשפש, אילו חובה זו היתה מהתורה.
  11. אם כי בפשטות הוא נחשב לעליה, שלא נתקדשה, פסחים פו ע"א.
11. ונראה שלכך כוונת תוס' זבחים לג ע"א ד"ה וליעבד. וכן יש לבאר את דברי הרמב"ם בהל' ביהב"ח ו, י שאמנם כתב "בית דין שרצו להוסיף על ירושלים או להוסיף על העזרה מוסיפין". אך בהלכה שלאחר מכן הזכיר את דין המשנה שיש לעשות זאת רק נביא ואורים ותומים. והחידוש הוא שאין לעשות זאת אלא אחר החלטה של בית הדין.

המוכני לכיור של בן קטין (משנה יומא שם). היה ברור שאלה אינם חלק מהבניין אלא הם קישוט ותוספת, ואינם מעכבים.

על פי הבנה זו, יהיה מותר להוסיף מיזוג אוויר שעובר דרך קירות הבית, עם פתח לחלל האוויר. כמו כן יהיה ניתן להוסיף בעת הצורך שעון, תאורה, ולוח דיגיטלי שיורה את שעות היום, את סדר העבודה ואת התור להקרבת הקורבנות בכל יום. ניתן יהיה גם להתקין מכשירים ייעודיים לצליית בשר קדשי הקדשים, או להעמיד מחשב לניהול סדרי העבודה.

-----

### תשובת הרב משה גרינהוט

ישר כחו של הרב בנימין שליט"א שטרח במאמרי. לרומם את בית אלקינו.

הטענה העיקרית של הרב בנימין, היא שכל שינוי שמצינו, ככל הנראה עוסק בדבר שאין בעיה לשנותו. מכוח זה מגיע הרב בנימין למסקנה שהאיסור הוא רק לשנות את המידות, ולהוסיף חלונות, ואילו שינויים אחרים בחומר ובמקום אינם אסורים.

לענ"ד אין דברים אלו מספיקים לגבי הטענות שנטענו במאמר המקורי. שכן: כפי שנתבאר שם אין בתוספת מלח או עפר לקרקע המזבח משום שינוי במידות המזבח המסורות, שכן שיפוע המזבח אינו מוגדר בזווית מדויקת.<sup>12</sup> והרחבת גודל המזבח כך שניתן להוסיף עליו עפר מותרת. בגמרא גם מבואר היתר עשיית אכסדראות, ולא ברור ההבדל בין אכסדרה לגזוזטרה. בנוסף, מצינו מקרים שבהם הותרו שינויים גם במידות, בעשיית קלעים להיכל, וכן בהגבהת המקדש. הרב בנימין כותב שמותר להגביה את המקדש, זאת למרות שאין על כך דרשה מוגדרת (הדרשה 'לרומם' עוסקת ביחס שבין בית הכנסת למבנים אחרים). מדוע לקבוע כלל זה דווקא לגבי הגובה?

בדברי הישום מעלה הרב בנימין שתי טענות: אחת מוסכמת עלי, והשנייה צריכה בירור. המוסכמת היא שישנם דברים שאינם חלק מצורת הבית, וממילא מותרים. והשנייה שכל שינוי שנעשה בתוך הקירות מותר. זו סברה אפשרית והגיונית, שעשויה להיות נכונה גם בלי ההנחה המוקדמת של הרב בנימין בקשר לשינויים המותרים, שכן אפשר בהחלט להבין שינוי פנימי בקיר שאינו משנה את אופי המקום, בשונה משינוי מפרוכת לקיר, אינו נחשב שינוי כלל, בחינת שינוי ב'בית הסתרים'. אמנם אני לא העליתי על דעתי סברה זו, מלכתחילה, וישר כחו של הרב בנימין עליה.<sup>13</sup>

---

12. [תשובת הרב בנימין קוסובסקי: אכן זה קשה, ויתכן שזו הסיבה שהפסוק לגבי המלח על הכבש מופיע בעירובין קד ע"א בסוגריים עגולות.]

13. אדגיש, שלא ברור לי שהדבר נכון, ועדיין העניין צריך ראייה.

## גודלה של האמה על-פי המזבח הכפול בהר עיבל (תיקון והשלמת מאמרי מגיליון מח)

ד. גוי אחד בארץ  
ה. מזבח אברהם - מעגל שקוטרו ארבע אמות

א. הקדמה  
ב. מידות המזבח המלבני בהר עיבל  
ג. מקום המערכה במזבח שבהר עיבל

### א. הקדמה

במאמר שהופיע בגיליון הקודם של מעלין בקודש נידון נושא המזבח הכפול שאותו מצא פרופ' אדם זרטל בהר עיבל: מזבח מלבני גדול, שאותו הוא זיהה כמזבח שבנה יהושע בן נון, ומזבח קטן וקדום יותר שנטמן במרכזו של המזבח הגדול. במאמר הנ"ל הראיתי כי המזבח הקטן הוא המזבח שאותו בנה אברהם אבינו בכניסתו לארץ. אל המסקנה המפתיעה הזו הגעתי בעקבות דיון בשלושה קשיים שקיימים בזיהוי המבנה הגדול כמזבח שבנה יהושע: מיקומו של המבנה, צורתו המלבנית, ועצמות היחמורים שנמצאו שם.<sup>1</sup>

לצערי, נפלה במאמר הנזכר טעות קטנה אך משמעותית. במאמר זה אני מבקש לתקן את הטעות הזו, ואגב כך לחשוף עובדה חשובה נוספת: שיעורה של האמה, כפי שעולה מתוך הממצאים בהר עיבל, הוא 45 ס"מ בקירוב.

### ב. מידות המזבח המלבני בהר עיבל

אחד הקשיים שבהם עסק המאמר הקודם הוא צורתו הייחודית של המזבח: מדוע החליט יהושע לבנות מזבח מלבני דווקא, בניגוד לכל המזבחות האחרים המוכרים לנו, ומדוע בחר

---

1. מעלין בקודש גיליון מח, אלול תשפ"ד, עמ' 37-49. במאמר הנזכר הובאו מספר הוכחות לכך שביסוד המזבח שבנה יהושע בצפון הר עיבל מצוי המזבח שבנה אברהם אבינו באלון מורה (בראשית יב, ו-ז). מעבר להוכחות שהובאו שם, ניתן להסיק מתוך לשון התורה כי אלון מורה נמצאת מצפון למקום מעמד הברכות והקללות, שהרי התורה אומרת כי הר גריזים והר עיבל נמצאים "אֶצֶל אֱלוֹנֵי מֶרֶה" (דברים יא, כט-ל), ובכמה מקומות מצינו כי משמעות המילה 'אצל' היא צד דרום: התורה מצווה להניח את הדשן "אֶצֶל הַמִּזְבֵּחַ" (ויקרא ו, ג; שם א, טז), וכוונתה לצד הדרומי של המזבח, בסמוך לכבש (משנה תמיד א, ד); בספר שופטים (יט, יד) מסופר כי הפילגש ואדוניה הגיעו עם רדת השמש "אֶצֶל הַגְּבֵעָה אֲשֶׁר לְבְנֵי־מֶן", וזהו הצד הדרומי של הגבעה, שהרי נסיעתם היתה מדרום לצפון; יהונתן אומר לדוד להסתתר "אֶצֶל הָאֲבֵן הָאֲזֹל" (שמואל א' כ, יט) בעוד הוא יורה חיצים על האבן הזו מצידה השני, ובהמשך כתוב כי דוד הסתתר בצד הדרומי של האבן (שמואל א' כ, יט-מא, ועיין רד"ק שם). תודתי נתונה לידידי הרב יהודה בראלי שהאיר את עיניי בעניין זה.

דווקא במידות הספציפיות הללו? לשם כך ניסיתי לבחון את משמעות מידות המזבח, כפי שציין אותן זרטל: תשעה מטרים אורך ושבעה מטרים רוחב.

רק לאחר שפורסם המאמר הנ"ל מדדתי באופן דקדקני את גודל המזבח, על גבי תרשים מדעי מדויק. מדידה זו הניבה תוצאות מעט שונות: 8.96 מטרים אורך, ו-7.15 מטרים רוחב. ומכיוון שהמזבח היה מחופה בשכבה של טיח שעוביו כשניים-שלושה סנטימטרים,<sup>2</sup> הרי שניתן להעריך בקירוב טוב למדי כי המידות הכלליות הן תשעה מטרים אורך ו-7.20 מטרים רוחב.

### ג. מקום המערכה במזבח שבהר עיבל

לפני שנסביר כיצד מובילות אותנו מידות אלה לפתרון תעלומת הצורה המלבנית ולחישוב גודל האמה, נחשב את גודלו של מקום המערכה של המזבח. לשם כך יש להפחית משטח המלבן החיצוני (9 על 7.20 מטר) שתי אמות מכל אחד מצדדי המזבח, שהרי את המזבח הקיפו שתי מסגרות ברוחב אמה – מסגרת אחת ברוחב הקרנות, ומסגרת נוספת של מקום הילוך הכהנים.<sup>3</sup> אורכו של מקום המערכה הוא, אם כן, תשעה מטרים פחות ארבע אמות,

ורוחבו הוא 7.20 מטרים פחות ארבע אמות.



אולם פה אנו נתקלים בבעיה: מכיוון שקיימות מגוון שיטות שונות בשאלת גודל האמה, בטווח שבין 43 לבין 58 ס"מ, הרי שבלתי אפשרי לערוך חישוב שכזה ולדעת מה היה גודלו המדויק של מקום המערכה במזבח זה.

2. כך מסר לי ד"ר שי בר, הממונה על הממצאים הארכיאולוגיים בהר עיבל.  
 3. זבחים סב ע"א. ועיין רש"י שם ד"ה אלא: "כמין חריץ עמוק ממקום המערכה משפת המזבח סביב, ומקיף את מקום המערכה, ורחבו של חריץ שני אמות, אמה של בין הקרנות ואמה של מקום הילוך".

כאן באה לעזרתנו העובדה שבכל המקורות לגבי מידותיהם של מזבחות שונים מופיעים תמיד מספרים שלמים של אמות (בניגוד למידות ארון הברית, למשל).<sup>4</sup> אם נצא מנקודת הנחה שגם מידות המזבח שבהר עיבל הן באמות שלמות, וננסה לאתר מספר שגם 9 וגם 7.20 מתחלקים בו ללא שארית, נגיע למסקנה רבת משמעות: הגודל ההגיוני היחיד של האמה הוא 45 ס"מ. כל הצעה אחרת של גודל האמה, בטווח הרלוונטי, לא תיתן תוצאה באמות שלמות.<sup>5</sup>

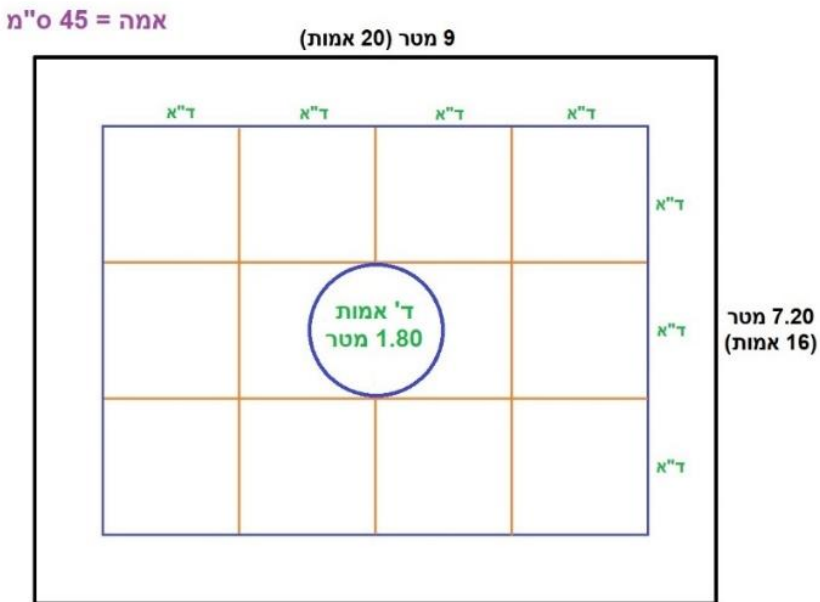
נגדיר, אם כן, את גודלו של המזבח ביחידות של אמות: גודלו של גג המזבח הוא 20 אמה אורך ו-16 אמה רוחב (9 על 7.20 מטרים); גודלו של מקום המערכה קטן יותר בשתי אמות מכל אחד מארבעת הצדדים, דהיינו 16 אמה אורך ו-12 אמה רוחב (7.20 על 5.40 מטרים).

בשלב זה מתגלה עובדה מעניינת: כל המספרים הללו (20, 16, 12) מתחלקים במספר ארבע, ועל כן ניתן להגדיר את מידות המזבח ביחידות של ארבע אמות: גודל גג המזבח הוא 5 יחידות של ד' אמות על 4 יחידות של ד' אמות, וגודל המלבן הפנימי של מקום המערכה הוא 4 יחידות של ד' אמות על 3 יחידות של ד' אמות.

- 
4. מידות ארון הברית הן חצויות: "אֲמֵתִים יְחֻצֵי אֶרְכּוֹ וְאֵמָה יְחֻצֵי רֶחְבּוֹ וְאֵמָה יְחֻצֵי קִמְתּוֹ" (שמות כה, י). (מידות המזבחות השונים, לעומת זאת, הן תמיד באמות שלמות: עיין שמות כז, א; יחזקאל מג, טז; דברי הימים ב' ד, א; משנה מידות ג, א).
5. מידה זו של 45 ס"מ עולה בקנה אחד עם הוכחות נוספות שהועלו בסוגיית גודל האמה. הוכחה ידועה אחת היא כתובת ניקבת השילוח: בכתובת מופיע כי אורך הניקבה הוא 1200 אמות, בעוד שאורך הניקבה הממשי הוא 533 מטרים, ומכאן ניתן להסיק לכאורה כי שיעור האמה הוא 44.4 ס"מ; אולם יתכן בהחלט כי החוצבים ידעו כי אורך הניקבה הוא 1185 אמות בלבד, והם עיגלו את המספר כלפי מעלה (ראה מאמרו של פרופ' גרינפלד, תחומין כרך טז, עמ' 438). הוכחה נוספת עולה מתוך נבואת יחזקאל על החלוקה העתידית של הארץ לשבטים, שעל פיה שיעור אמה נע בין 45 לבין 46 ס"מ (הנ"ל, תחומין כרך ה עמ' 401-402; שם כרך יא, עמ' 432). ובמאמר אחר מוכיח גרינפלד כי שיעור אמה מצרית בת שישה טפחים הוא כ-45 ס"מ (תחומין כרך ה, עמ' 393).
- שיעור זה של 45 ס"מ אינו סותר את החישובים הקשורים למידות הר הבית, שמהם עולה כי שיעור אמה נע בין 53 לבין 56 ס"מ, שכן יתכן בהחלט כי האמה של מזבח יהושע היא אמה בת חמישה טפחים, בעוד שמידות הר הבית הן באמה של שישה טפחים (כך כתב לי הרב אלקנה ליאור; וראה סקירת שיטתו בנושא במעלין בקודש גיליון מ, עמ' 209-205).
- לאור נתונים אלו מתבססת תוצאה זו של 45 ס"מ גם ביחס למזבח יהושע, וזאת על אף שגם שיעור אמה של 60 ס"מ מניב תוצאות באמות שלמות (15 על 12 אמות). מסקנה זו תלך ותתחזק בהמשך המאמר, כאשר יובהר כי רק שיעור אמה של 45 ס"מ מעניק פשר ומשמעות למידות הספציפיות של מזבח יהושע – הן ליחס בין צלעות המלבן של מקום המערכה, והן לעובדה שהמידה הבסיסית של מזבח יהושע ושל כל המזבחות שנבנו אחריו מושתתת על מידת המזבח שבנה אברהם אבינו, דהיינו על מידת ארבע אמות.

**ד. גוי אחד בארץ**

נתמקד מעתה במקום המערכה, שהרי זהו השטח העיקרי של המזבח. יחס הצלעות במלבן זה הוא, כאמור, שלוש על ארבע, ויחס זה קשור מאוד אל המספר שתיים-עשרה, אשר מהווה מוטיב מרכזי בכל סוגיית לקיחת שתיים-עשרה האבנים מהירדן והקמת המזבח. קיימות כאן כביכול שתיים-עשרה קוביות רבועות, כל אחת בגודל ארבע על ארבע אמות (1.80 על 1.80 מטר), אשר הפכו יחד למלבן אחדותי גדול. אם נזכור כי שיעור ארבע אמות הוא 'מקומו של אדם',<sup>6</sup> הרי שיש כאן ביטוי אדריכלי לכך ששנים-עשר ראשי השבטים ניצבים זה לצד זה ומהווים יחד גוף אחדותי. יתכן בהחלט כי זוהי הסיבה לכך שיהושע בחר לבנות מזבח מלבני בעל יחס צלעות כזה דווקא - הוא שאף שמבנה המזבח ישקף את אחדותם של שנים-עשר השבטים, אשר הפכו לאחר מעבר הירדן להיות 'גוי אחד בארץ'.<sup>7</sup>



אך בכך לא תם העניין. עיון במקורות מגלה כי המידה היסודית של מזבח יהושע - ארבע אמות - המשיכה להוות מידת יסוד לבניינם של מזבחות נוספים: בימי בית המקדש

6. עירובין מח ע"א.

7. השווה רש"י בראשית כח, יא, וכן ילקוט שמעוני שם, על שתיים-עשרה האבנים של יעקב אשר הפכו לאבן אחת. והשווה מלכים א' יח, לא-לב: "וַיִּקַּח אֱלֹהֵי שְׁתֵּי עָשָׂר אַבְנִים כְּמִסְפַּר שְׁבֻטֵי בְנֵי יַעֲקֹב... וַיִּבְנֶה אֶת הָאֲבָנִים מִזְבֵּחַ בְּשֵׁם ה'". ור"י בכור שור פירש באופן דומה גם את האמור בשמות כד, ד: "וַיִּבְנוּ מִזְבֵּחַ תַּחַת הָהָר וּשְׁתֵּי עָשָׂר מִצְבֵּה לְשָׁנִים עָשָׂר שְׁבֻטֵי יִשְׂרָאֵל.."



הראשון היה גודל בסיס המזבח 28 על 28 אמות, גודל גג המזבח 24 על 24 אמות, וגודל מקום המערכה 20 על 20 אמות. בתחילת ימי הבית השני הוחלט לבנות מזבח גדול יותר, וההגדלה היתה, שוב, בארבע אמות. כך נוצר מזבח שגודל בסיסו 32 על 32 אמות, גודל גגו 28 על 28 אמות, וגודל מקום המערכה שלו 24 על 24 אמות.<sup>8</sup>

אם אמרנו קודם כי מידותיהם של מזבחות יהיו תמיד באמות שלמות, הרי כעת אנו מגלים כי השיעור הבסיסי הוא לא אמה שלמה אחת כי אם ארבע אמות! גם הגודל המקסימלי האפשרי של מזבח הוא כפולה של ארבע: 60 על 60 אמה.<sup>9</sup>

### ה. מזבח אברהם - מעגל שקוטרו ארבע אמות

ועדיין לא נפתרה החידה: מנין צץ מספר זה, של ארבע אמות?

ובכן, המדידות מראות כי קוטרו של המזבח העגול והקדום, אשר נמצא בבסיסו ובמרכזו של מזבח יהושע, הוא בדיוק 1.80 מטר, דהיינו ארבע אמות! מזבח קטן ועגול זה, שאותו זיהינו במאמר הקודם כמזבח שאותו בנה אברהם אבינו באלון מורה, מהווה את היסוד לכל בניין המזבחות מכאן ואילך.<sup>10</sup> מבנה המזבח הכפול שמצא אדם זרטל מבטא, אם כן, את האדם האחד שממנו התהוו שנים-עשר אנשים, ואת שנים-עשר האנשים שנוצקים לתבנית אחת והופכים לגוף אחד גדול.<sup>11</sup>

8. משנה מידות ג, א.

9. זבחים טב ע"א. יוצא הדופן היחיד הוא מזבח הנחושת שעשה משה במדבר, שמידותיו חמש על חמש אמות: אמה על אמה במרכז, וסביבה שתי מסגרות ברוחב אמה (זבחים שם). מבחינה רעיונית נראה כי ארבע אמות הם שיעורו של 'מקום', ורק כאשר מתחבר המזבח אל הארץ בחיבור קבוע, דהיינו משויך אל ממד של 'מקום', הוא נבנה מאבנים, "מֵאֲבָנֵי הַמִּקְוֹם", ונמדד בשיעורו של 'מקום' – ביחידות של ארבע אמות. ומהרב צבי שלום שמעתי כי גם מידותיו של מזבח הנחושת, שהן המידות המינימליות של מזבח, קשורות לגודל גופו של אדם: אמה על אמה בגובה שלוש אמות (פסחים קט ע"א; רמב"ם, הלכות בית הבחירה ב, יג).

10. סביר להניח כי גם את המזבח בהר המוריה בנה אברהם בגודל ארבע אמות – השיעור המתאים לעקוד בו את יצחק. ועיין זבחים טב ע"ב על הקשר בין מבנה המזבח לבין גופו של אדם כשהוא שוכב. ואם כך, הרי שיש קשר בין ד' אמות שהם 'מקומו של אדם' לבין מושג 'המקום' אשר מצוין את נקודת הקודש שמצויה בתוך העולם הזה: "וַיֵּרָא אֶת הַמִּקְוֹם מִרְחֹק" (בראשית כב, ד), "הַמִּקְוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בו" (דברים יז, ח), ועוד.

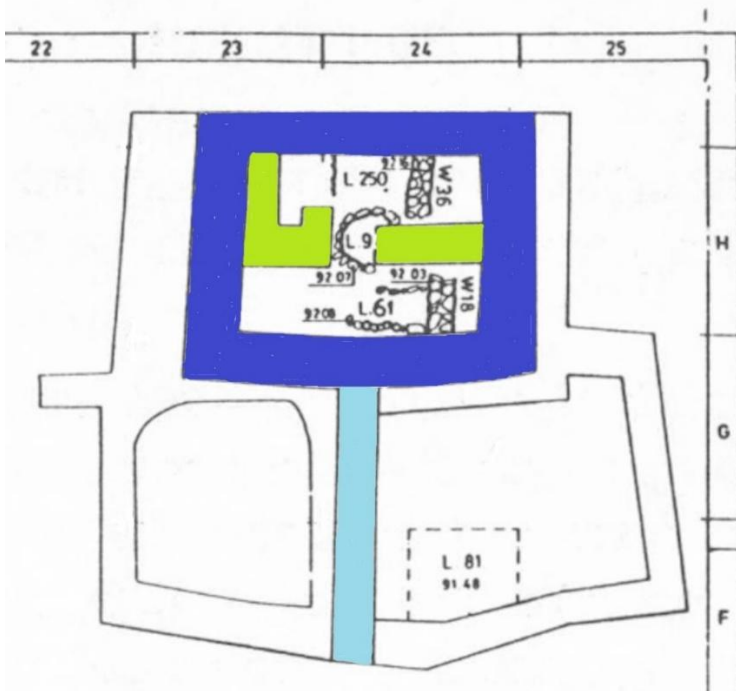
11. דוגמה לכך שהתפשטות מידותיו של מזבח נובעת מתוך נקודה פנימית הקיימת במרכזו מופיעה בנבואת יחזקאל: "וְהָאֲרִיאל שֵׁתִים עֶשְׂרֵה אַרְבָּע בְּשֵׁתִים עֶשְׂרֵה רְחֵב רְבֹעַ אֶל אַרְבַּעַת רְבָעִי", וכפי שפירש רש"י שם: "שמאמצעיתו הוא מודד שתיים-עשרה לכל רוח, הרי כ"ד על כ"ד" (יחזקאל מג, טז). וראה מאמרו של הרב שלמה הירש, מעלין בקודש גיליון כג, עמ' 27-33.



Mt. Ebal: The Circular Installation in the Bottom of the Altar, before Cleaning. It was found full of Ashes and Animal Bones

בתמונה נראה המזבח העגול בעת חשיפתו, ומעליו הקיר הפנימי הארוך של מזבח יהושע. בחלקה התחתון של התמונה נראה הקיר הפנימי השני (שני קירות אלה משורטטים באופן סכמתי בתרשים המזבח שלמטה). תודתי נתונה לשוקי לוי ש מסר לי את התמונה.

להשערתי, נבנה הקיר הארוך בכוונה על גבי החלק השמאלי של המזבח העגול, שהרי הכהן מצווה לעבוד ביד ימינו בלבד, ובאופן זה הוא יכול להיכנס פנימה לאורך הקיר ולהקריב את האימורים כאשר יד ימינו נמצאת בדיוק מעל מרכז המזבח העגול. ויתכן כי קיר זה נועד לכניסתו של הכהן אחד, ואילו הקיר הפנימי ממולו, אשר נבנה באופן שמאפשר לשני כהנים להתקרב אל מרכז המזבח, היה מיועד לשני כהנים נוספים.



## ספק טומאה ברשות הרבים - שיקול להקל בכניסת כהנים למבנה מערת המכפלה

(תגובה למאמרו של הרב עזריה אריאל בגיליון מז)

א. פתיחה

ב. מהטעם להקל בספק טומאה ברשות הרבים משמע להקל אף בספק בדיון

ג. דעת הרמב"ם והראב"ד

ד. דעת מהר"ם והרא"ש

ה. ספק קבוע

ו. סיכום

### א. פתיחה

במאמר שפורסם במעלין בקדש<sup>1</sup> כתב הרב עזריה אריאל שאף על פי שספק טומאה ברשות הרבים טהור, אין להקל בספק הלכתי ברשות הרבים, מפני שלדעתו מרוב הראשונים, כולל הרמב"ם משמע דנקטינן לדינא שספק הלכתי אינו מוכרע לקולא ברשות הרבים.

לענ"ד יש לצרף אין הענין של ספק טומאה להקל כסניף להקל בהלכות טהרה גם כשהוא ספק הלכתי, ולענין זה יש השלכה לדינא גם היום, כשעדיין לא זכינו לנהוג בכל דיני טהרה, ודנתי בזה בספרי 'טהרת שדה המכפלה'. הבאתי שם את פסק של מו"ר הרב מרדכי אליהו זצ"ל שהתיר את הכניסה למבנה שמעליה לכהנים גם בלי להתייחס לענין ספק טומאה ברשות הרבים, וכתבתי על פי יסודות ששמעתי ממנו שההיתר הוא מחמת ספק ספיקא: ספק אם יש במקום דבר המטמא בטומאת אהל וקבר, וגם אם נאמר שיש דבר המטמא באוהל, ספק אם הטומאה מתפשטת כי יש חציצה בינו לבין המקום בו נמצאים העומדים על הקומה השניה של המערה. כסניף להיתר צירפתי את הסוברים שכאשר יש ספק טומאה ברה"ר מקילים בו,<sup>2</sup> שכך דעת הגר"י מקובנא לצרף ספק כזה כדי להכריע

1. הרב עזריה אריאל, ספיקא דדינא בטהרות - ברשות היחיד וברשות הרבים, מעלין בקודש מז (אדר ב' תשפ"ד) עמ' 87-114.

2. למעשה במערה יש שני דברים לדון בהן. האחד הוא מצד ה"שני עפר" שהם האבות, והשני מצד העצמות שנמצאו במערות הקבורה. מצד שני הדברים יש כאן ספק ספיקא, כאשר בענין האבות הספק הוא האם הם בכלל מטמאים באוהל, לאור העובדה שמדובר בקבר שלפני הדיבור ולפני קביעת עם ישראל כעם, ונראה יותר לומר שאינם מטמאים, בענין מערות הקבורה, הספק העיקרי הוא האם יש חציצה, ונראה יותר לומר שיש חציצה, על פי המשנה (אהלות ט, ז), וכפירוש הגר"א (אליהו רבא אהלות ז, א): "דכל קרקע עולם אינו מטמא משום קבר סתום, אלא הכיסוי הוא דמטמא כל סביביו,

לקולא ברשות הרבים, וכן הכריע הגרע"י (בשו"ת יביע אומר ח"י יו"ד סי' נב, וכן בחזו"ע אבלות ח"ב עמ' מד-מז). אחר העיון בדברי הרב עזריה, לענ"ד יש להשיב על ראיות הרב עזריה מהרמב"ם ואכתי אין הדבר מוכרע, ועל כן יש לצרף ספק זה כסיבה להקל כפי שאבאר.

### ב. מהטעם להקל בספק טומאה ברשות הרבים משמע להקל אף בספק בדין

הדין שספק טומאה ברשות הרבים טהור הובא בש"ס בכמה מקומות, אך לא התפרש טעמו. אומנם בגמרא (נזיר נז ע"א ונידה ג ע"א) נאמר שגדר רשות הרבים החלוקה מרשות היחיד נלמד מסוטה שבה אוסרים מחמת הספק כשיש שניים, ועל כן כשיש שלשה אנשים לא חל הדין שספק טומאה ברשות היחיד טמא, אלא חל הדין שספק טומאה ברשות הרבים טהור, אך לא נאמר שדין ספק טומאה ברשות הרבים נובע ממה שבסוטה מטמאים ביחיד, אלא רק שכיוון שהדין של סוטה אינו אלא ברשות היחיד ממילא כשאינו רשות היחיד חל הדין שספק טומאה ברשות הרבים טהור. לכן אין הכרח ללמוד מהגדרת הספק לענין טומאה ברשות היחיד, שהוא נלמד מסוטה, להגדרת הספק שברשות הרבים טהור. ואכן כך עולה מהתוספתא, שבה נאמרו שני טעמים לכך שברה"ר טהור בלי קשר לסוטה:

שאלו את בן זומא: מפני מה ספק רשות היחיד טמא? אמר להם: סוטה מה היא לבעלה, ודאי או ספק? אמרו לו: ספק. אמר להן: מצינו שהיא אסורה לבעלה. ומכאן אתה דן לשרץ: מה כאן רשות היחיד - אף להלן רשות היחיד; מה כאן שיש בו דעת לשאול - אף להלן דבר שיש בו דעת לשאול. מכאן אמרו: דבר שיש בו דעת לשאול, ברשות היחיד - ספיקו טמא, ברשות הרבים - ספקו טהור. ומפני מה ספק רשות הרבים טהור?

אמר להן: מצינו שהצבור עושה את הפסח בטומאה בזמן שרובן טמאין, ואם טומאה ודאית הותרה לצבור, קל וחומר לספק טומאה. רבן שמעון בן גמליאל אומר: מפני מה ספק רשות היחיד טמא וספק רשות הרבים טהור? מפני שאיפשר לשאול ליחיד, ואי אפשר לשאול לרבים. (תוספתא טהרות פ"ו הי"ז)

מה שאמר בן זומא בתחילה "ברשות הרבים ספקו טהור" הוא רק סיום הלכה בענין דבר שיש בו דעת לשאול, וכמו שהדבר מובא בגמרות הנ"ל, אבל הענין של ספק ברשות הרבים טהור לכשעצמו אינו נלמד מסוטה, כמבואר מתוך דברי תנא קמא בעצמו שאחרי שהביא

---

כל שכנגדו מתחתיו וכן מלמעלה כנגדו עד הרקיע", וראה גם מה שכתבתי במעלין בקדש ל' עמ' 149, שנפתח הפתח הסתום מהצד שהיה בפתח המבנה עוד מימי קדם ליד המדרגה השביעית. יש כאן גם ספק במציאות, אך מכל מקום שורש הספיקות הוא הלכתי, ועל כן יש לדון האם לצרף כסניף את הענין של ספק הלכתי בטומאה ברשות הרבים.

את דין סוטה דן בזה כי מדין סוטה עצמו אין ראייה לזה. טעמו של בן זומא הוא הק"ו מפסח, וכנראה הוא כעין אסמכתא להלכה שהיתה מסורה בידם.

טעמו של רשב"ג אינו מובן כל כך: מדוע חוסר היכולת לשאול לרבים מהווה סיבה להקל, והרי מסברה נראה להיפך, שאם אי אפשר לברר יש יותר סיבה להחמיר? נאמרו בזה הסברים שונים, שהביא הרב עזריה בדבריו, אך בכל אופן קשה להכריע על פי טעם שאיננו ידועים בדיוק מהו. ובירושלמי (סוטה א, ב) נקטו אך ורק את טעמו של בן זומא:

מפני מה ספק רשות הרבים טהור אמר לון מצינו שהציבור עושין פסחיהן בטומאה בשעה שרוכן טמאין. מה טומאה ידוע הותרה לציבור. קל וחומר ספק טומאה.

### ג. דעת הרמב"ם והראב"ד

הרמב"ם (הל' שאר אבות הטומאה יד, א; טו, ח; טז, א) כתב רק את טעמו של בן זומא, של הלימוד מקרבן פסח, והראב"ד (שם טז, א) לא פליג עליו אלא כתב אך ורק שיש עוד טעם אחר: "ובתוספתא מפרש עוד טעם אחר מפני שאפשר להשאל על היחיד וא"א להשאל על הרבים". הראב"ד לא כתב שיש נפק"מ בין הטעמים ושהעיקר כטעם השני, ולכן אין הכרח לומר שהוא חולק להלכה על הרמב"ם, כפי שכתב הרב עזריה במאמרו, ויתכן שהרמב"ם נקט רק טעם זה מפני שהוא הטעם היחידי שהובא בירושלמי. לפי הטעם של ק"ו מפסח, נראה שאין חילוק בין ספק הלכתי לספק במציאות, שהרי הלימוד הוא בקל וחומר מטומאה ודאית, ובפשטות הוא משליך על כל ספק, וכן משמע ממה שסיים הרמב"ם בטז, א "שאיסור כל הספקות מדבריהן", ובפשטות, כל הספקות הוא גם ספק הלכתי שגם בו החומרה היא מדבריהם.

אומנם החזו"א (אהלות סי' כב סקמ"ב) רצה לדייק שהרמב"ם אינו מיקל בספק טומאה ברשות הרבים כשהוא ספק הלכתי, מחמת שוני בלשונות הרמב"ם, שהרמב"ם (הל' טו"מ פ"ב הי"ד) פסק לגבי דם תבוסה: "יצא ממנו רביעית דם בלבד, וספק כולה מחיים ספק כולה לאחר מיתה, הרי זו ספק טומאה כשאר הספקות, והנוגע בה ברה"י טמא ברה"ר טהור כמו שיתבאר במקומו", ומקורו בברייתא (נידה ע"א). לעומת זאת, על מת שנטחן ואח"כ הרקיב, שהגמרא (נזיר נ"א ע"ב) נשאר בו בתיקו, כתב הרמב"ם (שם פ"ג ה"ז): "הרי זה ספק, ואם נטמא למלא חפנים מרקב זה הרי זה טמא בספק", ולא הזכיר חלוקה בין הרשויות. מדיוק זה הסיק החזו"א: "דספיקא דדינא לא דיינינן בו דין רשויות". על ראייה זו של החזו"א כבר השיב הרב עזריה: "י"ל שהרמב"ם הביא את דברי חז"ל בכל מקום כפי שהם, ומכיוון שבדם תבוסה הזכירה הגמ' את דיני הרשויות, הביא זאת גם הרמב"ם", אבל גם כשלא כתב זאת, כוונתו לסמוך על מה שיבאר בפרקי הספקות בהל' שאר אבה"ט שכל

ספק רה"ר טהור. והוא מה שכתבתי שבפשטות הרמב"ם מגלה שם את הדין לכל אופני הספק שהזכיר בשאר המקומות.

אלא שהרב עזריה הביא שתי ראיות אחרות שהרמב"ם אינו מיקל בספיקא דדינא ברשות הרבים. האחת, ממה שכתב הרמב"ם (הל' שאר אבה"ט פ"א ה"ו): "הכוי – חלבו מטמא כבשרו, וטומאתו בספק, לפיכך אין שורפין עליו תרומה וקדשים, ואין חייבין כרת על טומאתו, על ביאת המקדש או על אכילת קדשיו". זאת, לכאורה, בניגוד לדבריו (הל' שאר אבה"ט פ"ג ה"י): "תרומה וקדשים שנטמאו בספק אב מאבות הטומאות של תורה, **הרי אלו נשרפין** בטומאה זו, כגון שנסתפק לו אם נגע באב זה או לא נגע". ומזה מתבאר שיש ביניהם חילוק, שכן הכוי הוא ספק הלכתי ואילו השרפה אינה אלא על ספק מציאותי, "שנסתפק לו אם נגע".<sup>3</sup> והוסיף וביאר לי הרב עזריה את כוונתו, שמדין הכוי מוכח שלשון הרמב"ם "טומאתו בספק" אין משמעה "ועל דין הספק ראה להלן בפרקים הבאים", שהרי בכוי דינו שונה מהפרקים הבאים. אם כן, זה מוכיח שהרמב"ם בהלכה זו שהיא ספק הלכתי ובכל כיצא בה שכתב "טומאתו בספק" לא מחלק בין הרשויות.

ועוד הוכיח הרב עזריה שהרמב"ם לא היקל בספיקא דדינא ברשות הרבים ממה שכתב (הל' פרה אדומה פ"ה ה"ה) על פרים ושעירים הנשרפים: "היה עומד חוץ לעזרה ומושך אותם משם מאחר שחזרו, הואיל וכבר יצאו לחוץ והרי זה המושך אותן בחוץ – **הרי הוא ספק טמא**", ומקורו בגמרא (זבחים קה ע"א). והרי העזרה והחיל הם רשות הרבים (על פי פסחים יט ע"ב ורמב"ם אבה"ט פ"כ ה"ג).

לענ"ד יש להשיב על הראיה הראשונה. מקור הדין ששורפים על ספק מגע הוא מהאמור במשנה (טהרות ד, ה) שרק בשישה דברים מצינו ששורפים על הספק ומוזכר שם ספק מגע, ומזה גופא יש לדייק שבשאר ספיקות אין שורפים, ולכן כתב הרמב"ם שבספק כוי לא שורפים. אך כל זה יכול ללמד אך ורק על ספק שאינו ספק מגע **לענין שריפה**, אבל לא מלמד כלל על כך שכוי אינו טהור ברשות הרבים. ואדרבה נראה שיש לדייק איפכא, מדלא כתב בכוי אלא את הענין שלא שורפים, משמע שלענין ספק טומאה ברה"ר אין הבדל בין דינו לדין ספק מגע, וא"כ דוקא מדין הכוי משמע שבענין הרשויות הרמב"ם הביא את הענין הזה בענין ספק מגע משום שכך מובא הדין בתוספתא (טהרות ו, ח-ט), ולא משום שהתכוון להגביל את טהרת הספק ברשות הרבים לספק מגע בלבד, וכפי שבואר לעיל שכך משמע ממה שביאר הרמב"ם שדין זה מבוסס על מה **שבכל הספקות** מחמירים רק מדרבנן.

ונראה שיש להשיב גם על הראיה השנייה מפרים הנשרפים: דין זה נאמר כדי להשמיענו את העיקרון, שבכה"ג הוא ספק טומאה. אכן, אם דין העזרה והחיל כרשות הרבים, נדון בו

3. הרב עזריה העיר שיש מקום לבאר זאת אחרת, שספק כוי גרע מפני שזהו ספק במטמא, וספק זה לא נולד ברשות.

בספק טומאה ברשות הרבים. אין הכרח גמור שהעזרה תהיה רשות הרבים שהרי יתכן מצב בו העזרה רק נבנתה ועדיין לא באים אנשים לעזרה, ורק בדרך כלל העזרה היתה רשות הרבים. ועוד, שגם בספק רשות הרבים שמטהרים, יש נפקא מינא להגדרת המצב כספק ולא כטהרה ודאית, שכן אף כשמטהרים ממליצים למי שמסופק אם נטמא ברשות הרבים לטבול, כמבואר בדברי הרמב"ם (אבות הטומאה טו, ט).

#### ד. דעת מהר"ם והרא"ש

כתב הרב עזריה שמהר"ם המובא בתוספות הרא"ש (חולין לו ע"א ד"ה כגון) והרא"ש עצמו (תוספות הרא"ש בנידה ב ע"א ד"ה קסבר) כתבו להדיא כחילוקו של החזו"א שבספק הלכתי לא מקילים ברשות הרבים. אולם, בפשטות נראה שדבריהם נאמרו לפי ההנחה שהעיקר הטעם לחלק בין רשות הרבים לרשות היחיד מבוסס על ענין שיכול להתברר על ידי הרבים, כמפורש בדברי הרא"ש בנידה: "דלא שייך לחלק בין רה"ר לרה"י אלא במקום שע"י שהן רבים ראוי הספק להתברר", אך לפי טעמו של הרמב"ם להקל ברשות הרבים לא נראה לחלק בזה, ובירושלמי מוזכר רק טעם זה, והם לא מתיחסים לטעם זה, לכן לענ"ד גם אם הם סוברים כך אין זה מספיק להחליט שנכריע כדבריהם.

וחשוב להבהיר שלא באתי להכריע כפי שמשמע לדעתי ברמב"ם, להקל ברשות הרבים בכל ספק, אלא שעל כל פנים על פי דבריו יש לצרף כסניף להקל את הענין של ספק טומאה ברשות הרבים, וכדרך הר"י מקובנה והגרע"י שצירפו לדבריהם סניף להקל מצד זה.

#### ה. ספק קבוע

אף שהספק בנידון דידן הוא לגבי איסור הכהנים להטמא, והדיון הוא על איסור ולא על הטומאה, כתבתי בספרי כדעת האחרונים הסוברים להתחשב בספק טומאה ברשות הרבים כנימוק דחזי לאיצטרופי להקל גם כשדנים על האיסור של הכהנים, שהרי השו"ע (יו"ד סי' שע"ה) מביא את דיני בית הפרס ובכלל זה פרטים לקולא לכהנים בימינו. ועם זאת, בדרך כלל כל ספק הלכתי הוא ספק קבוע, ועל כן כתב הרב עזריה שבכל אופן מדרבנן אין להקל בספק הלכתי כפי שלא היקלו בבית הפרס, משום שהוא ספק קבוע. אך לענ"ד הדמיון אינו עולה יפה, כי חז"ל החמירו דוקא בבית הפרס שנחרש, ואדרבה משמע מזה שלא החמירו בכל ספק קבוע.

#### ו. סיכום

לפי הטעם של תנא קמא בתוספתא לכך שמקילים בספק טומאה ברשות הרבים בק"ו מפסח, נראה שאין נפק"מ בין ספק הלכתי לספק במציאות, לכן במערת המכפלה כיון

שמדובר בה על ספק ספיקא ברשות הרבים, הדין שספק ברשות הרבים טהור חזי  
לאיצטרופי לקולא.



## ספקא דדינא בטהרות (תשובה לתגובת הרב עידוא אלבה)

הרב עידוא אלבה סומך בכל כוחו על הטעם להקל ברה"ר כדין טומאה הדחוויה בציבור, ולדעתו לפי טעם זה אין מקום לחלק בין ספק הלכתי לספק מציאותי. מכח זה הוא מניח כדבר פשוט שלפי הרמב"ם שהזכיר טעם זה הקולא נאמרה גם בספק הלכתי, ועקב כך נכנס לדחקים בדעת הרמב"ם, ומערער על שיטת המהר"ם והרא"ש המפורשת, כביכול התעלמו או נתעלמו מהם דברי התוספתא.

המהלך אינו נראה כלל לענ"ד.

א. אינני מבין דרך פסיקה כזו, לפקפק בדברי ראשונים מפורשים מפני שיש אפשרות קלושה להעמיס בדעת הרמב"ם שהוא אינו סובר כמותם.

ב. הרמב"ם הזכיר פעמים רבות ספקות הלכתיים בטומאה, ובשום מקום לא כתב שהם טהורים ברה"ר, ואת הדין שספק טומאה ברה"ר טהור כתב בפירוש רק בספק מגע. זו הפשטות גם אלמלא הראיות שהבאתי מדבריו, מלשונו על כוי ומדבריו על ספק הלכתי בפרים הנשרפים.

ג. ההנחה שע"פ הלימוד מפסח ברור שהקולא היא גם בספק הלכתי איננה מוכרחת כלל. אמנם לפי טעם זה הלימוד הוא להקל בספק הנוגע לרבים, אך אין כל קושי להבין שגם לפי טעם זה מדובר על ספק שבמהותו ושורשו נוגע לרבים, דהיינו ספק מציאותי שכעת נולד ברה"ר וכל עניינו אינו אלא במקום שבו הוא נוצר. לעומת זאת בספק הלכתי, הגיוני מאוד (אע"פ שלפי טעם זה אין הכרח) שחז"ל לא התכוונו שאותו ספק עצמו יוכרע פעם כך ופעם כך לפי הרשויות.

ד. בפרט יובן הדבר לכשנתבונן ביחס הנכון בין טעמיו של בן זומא. מהגמ' (נזיר נז ע"א) והרבה ראשונים (כגון בריש נידה) מבואר שהלימוד מסוטה הוא המכריע לגבי הקו המבחין איזה ספק טהור ואיזה טמא. באשר לטעם "מצינו שהצבור עושה את הפסח בטומאה בזמן שרובן טמאין, ואם טומאה ודאית הותרה לצבור, קל וחומר לספק טומאה", הרי על פניו הוא תמוה מאוד, שכן עשיית הפסח בטומאה היא בתורת דחייה ולא בתורת טהרה, ופשוט שאותם טמאים שהותרו לאכול את הפסח אסורים לאכול עמו תרומה ומעשר שני, ואפילו חגיגה לא יאכלו. אף הרמב"ם רמז לחולשתו של מקור זה באומרו (אבה"ט פט"ז ה"א): "אם טומאה ודאית נדחית מפניהן - קל וחומר לספק טומאה, שאיסור כל הספקות מדבריהן". על כרחנו אין זה מקור ממשי וישיר להקל בספק אלא מקור להשראה, שכשם שמצינו בתורה מגמה להקל בטומאת הציבור לעשות

את הפסח בטומאה כך יש להמשיך את מגמה זו ולהקל לציבור בחששות של טומאה. וכך ביאר זאת בחידושי ר' שמעון שקופ כתובות סי' ח: "בפשטות קשה לאמר דכיון דמצינו קולא בעניין טומאה אנו מקילין בספק... וכיון דמצינו חילוק בתורה בין דין טומאה של רבים לטומאה של יחידים משום הכי מצאו חז"ל לנכון לדרוש ולחלק בין ספק של רה"י לספק של רה"ר, דאם לא היה שום טעם לחלק בין יחידים לרבים אי אפשר היה לאמר 'מה סוטה רה"י אף כל רה"י דוקא', דהיכא דליכא שום טעם לחלק הרי מכללות התורה יש לילף מה מצינו מסוטה גם לרה"ר, אבל כיון דמצינו בתורה שהקילה תורה לרבים ולא ליחיד, משום הכי חלקו דבספק היכא שנוגע ספק זה לרבים התירה תורה".

מעתה, אין יסוד לקולא גורפת על סמך לימוד זה מפסח, שאינו אלא מקור השראה למגמה כללית בתורה. ובוודאי אין להכריח ממנו כנגד פשטות דברי הראשונים שהקולא ברה"ר היא בספק מציאותי בלבד.

ה. מלבד זאת, הסברה שהוזכרה בשלהי מאמרי שהחילוק בין רה"ר לרה"י עוסק רק בספק שנולד ברשות לענ"ד מבוססת יפה בדברי חז"ל (כגון בדוגמה של חולדת הסנייים) והיא מספקת בפני עצמה לשלול חילוק רשויות ברוב הספקות ההלכתיים, כפי שהסברתי במאמר.

## איסור כניסה להר הבית לאישה בעונת וסתה (הערות על מאמרו של הרב בנימין קוסובסקי בגיליון מח)

- א. מקור דין פרישה סמוך לוסת
- ב. חשש שהתשמיש ממחר את הדם לבוא
- ג. חובת הפרישה משום חומרת שוגג באיסור כרת
- ד. מהראשונים שהתירו חיבוק ונישוק מוכח שאין חיוב פרישה מחמת לאו
- ה. מהגמרא בסוטה יש ללמוד לאסור עלייה להר הבית בשעת הווסת
- ו. בווסת שאינו קבוע יש מקום להקל

במעלין בקודש (גיליון מח, אלול התשפ"ד, עמ' 183–197) התפרסם מאמרו של הרב בנימין קוסובסקי "פרישה סמוך לוסת בעלייה להר הבית ובטהרות", ובמסקנתו העלה שאין לחשוש, הן לעלייה להר הבית הן לטהרות. להלן מעט הערות על דבריו תוך התמקדות בעלייה להר הבית.<sup>1</sup>

### א. מקור דין פרישה סמוך לוסת

נאמר בתורה (ויקרא טו, לא): **וְהִזְרַתֶּם אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִטְּמֵאֹתָם וְלֹא יָמְתוּ בְּטְמֵאֹתָם בְּטְמֵאָם אֶת מִשְׁכַּנִּי אֲשֶׁר בְּתוֹכְכֶם**. ומכאן למדו חכמים חיוב פרישה מהאישה (שבועות יח, ב; נדה סג, ב): **ת"ר: והזרתם את בני ישראל מטומאתם – אמר רבי יאשיה: מיכן אזהרה לבני ישראל שיפרשו מנשותיהן סמוך לוסתן. וכמה, אמר רבא: עונה" ע"כ.**

'והזרתם' לשון 'והפרשתם', ופשטותו ציווי למשה רבנו ללמד את עם ישראל את דיני הטומאה, וע"י כך יפרשו מהטומאה. וכבר מצינו שחכמים סמכו על פסוק זה להוסיף הרחקה מהטומאה, בגמרא (מו"ק ה, א): **"מצינין את הקברות. אמר רבי שמעון בן פזי: רמז לציון קברות מן התורה מנין"**, ושם בגמרא הובאו דעות רבות מה המקור לדין זה, ולדעת מר זוטרא זה נלמד מהפסוק 'והזרתם את בני ישראל מטומאתם', ונראה לכאורה פשוט בגמרא שלא מדובר בלימוד מדאורייתא אלא רק באסמכתא. ונראה שכמו כן גם דין פרישה סמוך לוסת, שנלמד בגמרא גם הוא מפסוק זה, אין זה אומר שזו כוונת הפסוק, אלא רק שחכמים

---

1. מפאת קוצר הזמן לא היה ביכולתי לסיים את העיון בסוגיה לגבי חשש לטהרות. רק זאת אומר, שלענ"ד אין להשליך מחשש טהרות לחשש עלייה להר הבית, כיון שיש בזה סברות להקל ולהחמיר. הדנה חשש עלייה להר הבית הוא איסור לאו מה שאין כן חשש טהרות. מנגד מצינו שחכמים החמירו בחשש טהרות כמה מיני חומרות אף יותר מחשש אישה לבעלה (כרת). ויש להאריך.

סמכו על מקרא זה. ובמקום אחר (ירחון האוצר גיליון פא עמ' קע והלאה) הארכתי בסוגיה זו, ושם התבאר שלדעת רוב גדולי הראשונים חיוב הפרישה הוא מדרבנן ונקטינן כוותיהו.

## ב. חשש שהתשמיש ממחר את הדם לבוא

אחת הראיות שהביא הרב קוסובסקי (שם עמ' 188),<sup>2</sup> היא מדברי הראשונים שהביאו טעם לחובת פרישה מבעלה – שהתשמיש ממחר את ביאת הדם: הרא"ה (בדק הבית בית ז שער ב ד ע"א) כתב שגם לסוברים שוסתות מדרבנן, איסור פרישה הוא מדאורייתא משעת הווסת ועד סוף העונה, שאע"פ שהחשש שתראה בשעת הווסת הוא מדרבנן, הזהירה התורה שלא לבוא על האישה בזמן זה, "לפי שדרכו של דם לבא בהרגל התשמיש". וכן הזכיר המאירי (נדה טז, א ד"ה כבר ביארנו) ונראה שכוונתו לדברי הרא"ה (אמנם ליה לא סבירא ליה). ולשיטתם כיון שעברה עונת וסתה ולא בדקה בה, אם בדקה כעת ולא מצאה דם – טהורה, שהחשש מדאורייתא הוא דווקא כאשר התשמיש בשעת הווסת. ומבואר שבאיסור אישה לבעלה יש חשש שהתשמיש ממחר את ביאת הדם ובכניסה להר הבית חשש זה לא קיים.

אולם יש להעיר על כך. ראשית, נראה ברור מדברי הרא"ה והמאירי שחשש זה שהתשמיש ממחר את הדם לבוא הוא הטעם לאזהרה מדאורייתא דווקא בשיעור זמן שמשעת הווסת (ולא מתחילת העונה) עד סוף הווסת בלבד. ומבואר שלדבריהם החשש מדרבנן (למ"ד דרבנן) הוא מתחילת העונה עד אותה שעה וגם אחר שעברה עונתה ולא בדקה, ואע"פ שלא שימשה, וע"כ חשש זה הוא לא מטעם שהתשמיש ממחר את הדם. ובתוך זה יש זמן שהוא מדאורייתא מהטעם הנ"ל. אם כן, לדידן דנקטינן פרישה סמוך לווסת מדרבנן בלבד, אין זה מטעם שהתשמיש ממחר את הדם לבוא.

מלבד זאת, לדברי הרא"ה (וכן משמע במאירי) לכו"ע אחר שעברה עונתה הוי רק דרבנן. מה שאין כן דעת התוס' (נדה טו, א ד"ה אפילו) והרא"ש (א, א) שהקשו מדין ד'והזרתם' שהוא דאורייתא, על מה שהתיר רבה בר בר חנה (בגמרא שם) את האישה אחר הווסת כיון שוסתות דרבנן, ומוכח דסבירא להו דלמ"ד פרישה סמוך לווסת מדאורייתא הוא הדין גם אחר שעבר וסתה, וע"כ סברו שאין זה מטעם שהתשמיש ממחר את הדם.

2. הרב קוסובסקי (שם עמ' 189) הביא את דברי הנוד"ב (מהדו"ק יו"ד סי' נה) שפרישה קודם הווסת היא מדאורייתא, והתבסס על הגמרא בגיטין (כח, ב) "שמא מת לא אמרינן, שמא ימות אמרינן", היינו שהחשש להבא הוא חמור יותר מאשר החשש לשעבר. אמנם ראה באריכות במאמרי (הנ"ל עמ' קעו-קעז) מה שהבאתי לדחות את דברי הנוד"ב, ושכיוצא בזה ראיתי בפרדס רימונים (פתחי נדה דף ט אות ז ד"ה אמנם). עוד הבאתי שם מה שהקשה הגר"ע יוסף זצ"ל בטהרת הבית (ח"א עמ' נג) על דברי הנוד"ב.

לפי זה יוצא שחובת הפרישה מדרבנן ודאי אינה מטעם זה, שהרי האישה נאסרת אחר הווסת כשלא בדקה ואע"פ שלא שימשה וכפי שהתבאר. וגם למ"ד שחובת הפרישה מדאורייתא אין זה ודאי שזה מהטעם הנ"ל. ומ"מ להלכה קיי"ל כמ"ד דרבנן.

### ג. חובת הפרישה משום חומרת שוגג באיסור כרת

בגמרא (שבועות יח, א) נאמר שיש חיוב חטאת למי שבא על אשתו בסמוך לוסתה וראתה בתשמיש, ומבואר שהוא עבר איסור בשוגג, כיון דקיי"ל באונס ומזיד שאינו מביא קרבן. ויש שרצו להוכיח מגמרא זו שהחובה לפרוש סמוך לוסתה היא מדאורייתא, שהרי חובת הפרישה הזו היא גורם החיוב לחטאת, שאם לא היה זה בשעת וסתה היה אנוס ופטור מקרבן, דלא היה לו לחשוש שתראה (ראה בדק הבית לרא"ה ב"ז ש"ב ד ע"ב). וכעת, כיון שיש חובת פרישה, משום כך היה לו שלא לבוא עליה.

אמנם הרשב"א (חידושים שם יז; ומשמרת הבית ב"ז ש"ב ה ע"א) כתב שגם אם האיסור אינו מהתורה אלא מדרבנן, האדם כבר אינו אנוס אלא שוגג, כיון שהיה צריך לחשוש שתראה, שזו העונה הרגילה בה. וכ"כ הרשב"א בהבנת דברי רש"י (שם יח, א ד"ה אכל וד"ה ובתלמיד חכם), וכן מבואר להדיא בר"ח (שם)<sup>3</sup>. וע"כ כך יש לומר בדעת כל הראשונים הסוברים לחיוב פרישה זה מדרבנן.

לפי כל זה נראה להבין את הטעם לחיוב פרישה סמוך לוסת מדרבנן, שכיון שזמן זה מועד לראייתה, הבא עליה בזמן זה הוא שוגג ולא אנוס, וחייב להביא חטאת, ולפיכך תקנו חכמים פרישה שלא יבוא לידי חיוב שוגג בכרת דחמיר טפי.

### ד. מהראשונים שהתירו חיבוק ונישוק מוכח שאין חיוב פרישה מחמת לאו

מדברי הרמב"ם (ספר המצוות ל"ת שנג, פיה"מ סנהדרין פ"ז) וראשונים נוספים (ר"ן שבת יג, א; החינוך מצווה קפח; הסמ"ג לאוין סי' קכו; טור אה"ע סי' כ; משמעות המאירי סנהדרין סו, ב ד"ה כל הבא) עולה שיש איסור דאורייתא בחיבוק ונישוק ערוה, ואעפ"כ מבואר בדברי הרמב"ם (הל' איסור"ב פ"ד הי"ב) שחובת פרישה סמוך לוסתה הוא רק מתשמיש, וכן נראה מראשונים נוספים (ראב"ד בעה"נ שעה"פ ריש סי' ב, רמב"ן הל' נדה פ"ח אות י, רשב"א תוה"א ב"ז ש"ב ד"ה הגיע עת וסתה, סמ"ג לאוין קיא ד"ה גרסינן ביבמות). ואמנם הרשב"א (תוה"א ב"ז ש"ב) והמאירי (נדה סג, א ד"ה המשנה החמישית) כתבו בדעת ר"ת לאסור, אולם אין הכרח להבין כך בדעתו כפי שהארכתי לבאר במאמרי

3. וכן אפשר להסביר גם בדעת הרמב"ם (הל' שגגות פ"ה ה"ז) שמה שכתב שתלוי האם יודע שיש איסור לבעול בשעת הווסת, כוונתו, שאם יודע שיש איסור בזה מדרבנן, שוב אינו אנוס אלא שוגג, ואילו אם הוא לא יודע שיש בזה איסור מדרבנן, הרי הוא אנוס, שאינו יודע שיש לו להזהר משום וסתה.

הנ"ל (עמ' רט) וכן ראיתי שכתב בספר אמרות טהורות (סי' ד' אות ה). ולפי כל זה צריך להבין בדעתם שחיוב הפרישה הוא דווקא בחשש לאיסור כרת ולא בכל איסור דאורייתא. והנפק"מ לנידוד"ד שניתן להסיק שאין חובת פרישה מהר הבית סמוך לוסת, כיון שהאיסור לנדה להיכנס להר הבית אינו אלא לאו, כמבואר ברמב"ם (הל' ביאת מקדש פ"ג ה"ח).

אמנם ניתן לדחות שדווקא לגבי אישה לבעלה לא החמירו אלא בחשש כרת, משום הסברה "שיהא לבו נוקפו ופורש". כך מצאנו בדברי הרמב"ן והרשב"א (חולין לא, א) שהביאו סברה זו לתרץ מדוע מצאנו חומרות שהחמירו בטהרות יותר מאיסורי אישה לבעלה. ולפי זה ניתן להבין שבאיסורים אחרים שלא שייכת סברה זו ניתן להבין שחז"ל הקפידו אף שלא מדובר על חשש כרת.

### ה. מהגמרא בסוטה יש ללמוד לאסור עלייה להר הבית בשעת הווסת

נאמר במשנה (סוטה כ, א): "אינה מספקת לשתות עד שפניה מוריקות ועיניה בולטות והיא מתמלאת גידין, והם אומרים: הוציאוה, שלא תטמא העזרה", ע"כ. ובגמרא (כ, ב) התבאר הטעם שהוצרכו להוציאה "שמא תפרוס נדה". וכן הובא להלכה ברמב"ם (הל' סוטה פ"ג הט"ז). ומשמע שכאשר יש חשש שאישה תפרוס נדה יש להוציאה. ומכך נראה לאסור לאישה להיכנס להר הבית בעונת הווסת כיון שעלולה לפרוס נדה. שהרי מצאנו (לגבי אישה לבעלה) שחכמים חוששים לעונת הווסת כזמן שעלולה לראות בו, וכן מצאנו שחכמים חששו בשהות בהר הבית לאישה שעלולה לראות דם, אם כן יש לחשוש גם לכניסה להר הבית בעונת הווסת.<sup>4</sup>

יש לסייע לכך גם מלשון הפסוק שעליו סמכו חכמים איסור זה (ויקרא טו, לא): "והזרתם את בני ישראל מטמאתם ולא ימתו בטמאתם בטמאם את משכני אשר בתוכם", שסוף הפסוק מדבר באופן פשוט בטומאת מקדש וקודשיו, משום כך מסתבר שכאשר חכמים סמכו על פסוק זה לאסור אישה לבעלה בעונת הווסת אסרו בנוסף לכך גם כניסה להר הבית.<sup>5</sup>

4. והבא לדחות ולומר שהחשש בסוטה הוא יותר וודאי עליו חובת ההוכחה. דלשון הגמרא הוא "שמא תפרוס נדה", ואילו לפרישה סמוך לוסת היחס בראשונים כדבר וודאי (אמנם אין זו חזקה מדאורייתא).

5. הרב קוסובסקי (עמ' 197) טען: "מכיון שלא מפורש בפסוק שמדובר דווקא בפרישה סמוך לווסת, הרי שיש כאן חידוש של חכמים. ממילא לא ניתן להרחיבו מעבר למה שאמר, והוא פרישה מתשמיש בלבד", עכ"ד. אולם לענ"ד קשה לטעון כך, ואף שלא מצינו שחז"ל הזכירו בפירוש איסור זה לגבי כניסה להר הבית, לא ניתן להסיק מכך שאין איסור כזה. שהרי איסור אישה לבעלה לא מופיע במשניות ומובא רק פעמיים-שלוש בכל הש"ס. כל שכן לעניין כניסה להר הבית, שכמעט לא היה נפק"מ בזה בסוף תקופת התנאים ובכל תקופת התלמוד. ואפשר שאם היו לנו מסכתות הש"ס על

### ו. בווסת שאינו קבוע יש מקום להקל

אמנם כל זה אמור לגבי וסת קבוע. שלגבי אישה שוסתה אינו קבוע דעת כמה מהראשונים שאין לה כלל עונת פרישה לבעלה, כך נראה בדעת רבנו יצחק (פסקי נדה לרבנו אברהם מטול פ"ד ה"ג, תשובות ופסקים לחכמי אשכנז וצרפת [קופפר] עמ' 248), הרמב"ם (הל' איסו"ב פ"ח ה"ג) והרא"ה (בדק הבית ב"ז ש"ב ד"ה ושלישה דינין), וכן משמע מדברי הרז"ה (השגות על בעלי הנפש להראב"ד שער הווסתות אות טז).<sup>6</sup>

ואף שלעניין פרישת אישה ובעלה מנהג כל ישראל להחמיר, מכל מקום בנידון זה שאין בו מנהג ברור, ומדובר בחשש שאינו גבוה כל כך,<sup>7</sup> ייתכן שיש מקום להקל בזה, דאינו אלא ספק דרבנן.

---

כל סדרי קדשים טהרות היינו מוצאים שם התייחסות לכך. כל זה מלבד מה שהתבאר שיש ללמוד חשש זה מהגמרא בסוטה.

6. והתבאר במאמרי הנ"ל (עמ' קפא ועמ' קפז).

7. כפי שמעידות היום נשים רבות בעלות וסת שאינו קבוע, שהסבירות לראות בעונת הפרישה (בינונית הפלגה או חודש) אינה גבוהה יותר מהימים שקודם עונה זו או אחריה.





בשדה ספר



## עבודת הדביר – מה יעשו היום בבית המקדש?

### הרב יוחנן לובין והרב אברהם בורשטיין (בהוצ' המחברים), תקיז עמודים

את האוצר הגדול של הספרות התורנית הגדלה והולכת ניתן לחלק לשני סוגים: ספרי עיון כבדים העוסקים בעומקה של הלכה או אגדה, ומיועדים לתלמידי חכמים בלבד, וספרים המיועדים לקהל הרחב – סיפורי צדיקים, 'וורטים' קלילים על פרשת השבוע, ספרי הלכה הכתובים בלשון קלה וכד'.

הכותרת הכפולה של ספרנו, 'עבודת הדביר' ו'מה יעשו היום בבית המקדש', משייכת אותו לשתי הקטגוריות גם יחד. הכותרת כבדת המשקל 'עבודת הדביר' מכוונת להלכות עבודת המקדש, שהן מהעמוקות והסבוכות שבתורה. הכותרת העממית 'מה יעשו היום בבית המקדש?' – רומזת לכך שכל אחד יכול וצריך לדעת מה נעשה במקדש.

ואכן, הספר כולל מענה לסוגים שונים של לומדים. חלקו האחד של הספר כתוב בלשון ברורה השווה לכל נפש (ולא בשפה למדנית), ומבהיר בקצרה את הלכות עבודת הקרבנות, ולעומת זאת חלקו השני נכתב בהרחבה, עם הערות שוליים רבות, והוא מאפשר לתלמידי חכמים להעמיק במקורות ההלכה.

כותרת הספר משקפת את האמונה והציפייה לחידוש עבודת הקרבנות בקרוב, ואת הצורך להתכונן לכך באופן מעשי וממשי (בסוף הספר צורף מאמרו של הרב ברוך כהנא העוסק בהרחבה בעניין זה). זהו ספר המאסף ומסדר את הלכות המקדש וקודשיו, לפי מועדי השנה ולפי הסוגים השונים של הקרבנות. המחברים מנגישים את ההלכות ואת הדיונים שסביבן, תוך ציון מוקפד של מקורות מדויקים רבים, בשפה ברורה ובמבנה נוח לקריאה.

כאמור, הספר מחולק לשני חלקים עיקריים: בחלק הראשון מובאות בקצרה הלכות על פי מה שלדעת המחברים היא הדעה העיקרית להלכה, לאחר מכן קיימת חזרה על אותן ההלכות בהרחבה עם הערות המציינות את מקורותיהן ואת הדעות האחרות עם ראיותיהן העיקריות, ובסוף הספר שלושה מאמרים עיוניים בנושאי ליבה השייכים לחידוש עבודת הקרבנות: כיצד ישירו וינגנו בבית המקדש; אילו מעבודות המקדש טעונות ברכה; וביסוס האמונה שעבודת המקדש על כל סעיפיה תחזור. בספר אף התבררו שאלות חדשות שלא נמצא להן מענה מפורש בספרי הפוסקים.

הרתיעה מחידוש העבודה, הקיימת בשכבות רבות בציבור, באה משני כיוונים הפוכים: מצד אחד מסלידה ממה שנראה כחזרה לפגניות פרימיטיבית, ומאידך גיסא משמרנות דתית ומחשש לשינוי אורח החיים היהודי המוכר. אחד הביטויים המובהקים לשינוי הנצרך בתודעה הדתית משתקף בעבודת המקדש בשבת: הכהנים הולכים יחפים גם בשבת,

שוחטים בהמות, מבעירים אש ושורפים עליה בשר, והלוויים מנגנים בכלי שיר. בפרק על השבת מובאים כל פרטי ההלכה הקשורים לעבודה, ומן הראוי היה להתייחסות לחוויה הדתית של השבת במקדש לעומת חויית השבת בהעדרו.

הורגלנו לחגוג את כל המועדים בששון ובשמחה, מתוך הרגשה מדומה כאילו אנו עושים את רצון ה' בשלמות. עיון בפרקים הרבים הדנים במועדים במקדש מביא אותנו למסקנה שמוקד חגיגת המועדים נמצא במקדש, והיום אנו מקיימים אותם רק באופן חלקי, ולעתים אנו מקיימים רק זכר למקדש. ביום כיפור אנו מבטאים זאת בתפילה באמצעות השתחוויה ואמירת סדר העבודה.

לימוד ועיון בספר הזה יעזור לנו להתפלל ברוחב הדעת מתוך 'עיון תפילה' (במובן החיובי), ומתוך עומקא דליבא וציפייה להתגשמות התפילה 'השב את העבודה לדביר ביתך'.

## מאיר פנים

ר' אליעזר מאיר סיידל, קרני שומרון,  
'מהד' שנייה, תשפ"ד (מהד' ראשונה תשפ"א), 252 עמ'

שמחה גדולה היא כאשר אדם בוחר מקצוע לפרנסתו, ומתוך העיסוק במקצוע זה הוא זוכה ללמוד, להעמיק ולחדש בחלקי התורה השייכים למקצוע זה. לא רק שהתורה נשאת עמו בצאתו מבית המדרש, אלא שהיא אף נתרמת מעיסוקיו בחיי המעשה. לא רבים הם החיבורים התורניים שהורתם בעולם המעשה ולידתם בבית המדרש. כזה הוא החיבור שלפנינו, ועל כך יש לברך בברכת המצוות, בברכת השבח ובברכת הנהנין.

הספר 'מאיר פנים' מוקדש לבירור ענייני לחם הפנים, וייחודו בכך שהוא מעמיק בהיבטים תיאורטיים וריאליים שנוגעים לקיומה המעשי של מצוות לחם הפנים. ר' אליעזר מאיר סיידל הוא קונדיטור ותיק, גם במובן המקובל כיום וגם כדברי רש"י (ברכות יט ע"ב): 'ותיקין - אנשים ענוים ומחבבין מצוה'. עיסוקו בלחם הפנים מגיע מתוך התמחותו במקצוע, במאפייטו שבקרני שומרון. עיון בספרנו מלמד שהוא גם תלמיד חכם המעמיק בסוגיות, מתוך גישה ריאלית אך תוך קשב רב גם לצדדים רעיוניים והגותיים שבמצוות. המחבר אף הרבה להתייעץ עם תלמידי חכמים ומומחים רלוונטיים בנושאי הספר, ושיבץ בספר שני מכתבים ארוכים הנוגעים בנושאי הליבה הנידונים, כפי שיתואר לקמן בקצרה.

הגישה הריאלית אינה מסתכמת במה שנוגע למקצוע האפייה. במסגרת עיונו, מחברנו העמיק חקר בענייני ספנות, בכתבי יד של פירוש רש"י, בעיצוב הנדסי מקצועי של צורת לחם שתענה על דרישות גיאומטריות שונות, ואף בחקר מטבעות עתיקים. רב-תחומיות מבורכת זו תורמת להחייאה ראלית של מצווה שקרוב לאלפיים שנה לא התקיימה כהלכתה.

הספר מחולק לשלושה חלקים, המבטאים את הזוויות השונות שכלולות בו.

**בחלק הראשון** דיונים באופן עשיית הלחם: מרכיבי לחם הפנים, עובי לחם הפנים, לישת ועריכת בצק לחם הפנים, צורת לחם הפנים, מטבע הפרוטה של מתתיה אנטיגונוס השני, קרנות לחם הפנים, אפיית לחם הפנים, החלפת הסדרים בשלחן, בזיכי הלבונה, מבנה השלחן.

**בחלק השני** דיונים רעיוניים בנושאים הקשורים במעט או בהרבה ללחם הפנים: הניסים של לחם הפנים, בית גרמו, מלכות עושר ופרנסה, איזהו עשיר השמח בחלקו, שלמות בשליטה ביצר הרע.

**בחלק השלישי** נספחים חשובים, שבמידה רבה מהווים תשתית והרחבה לדברים שנכתבו בקצרה בגוף הספר: תיאור מפורט (באנגלית<sup>1</sup>) של חמישה ניסויים: אפיית לחם הפנים עם המרכיבים שבמקורות, אפייה עם סודה לשתיה וחומצה אצטית, תסיסה על בסיס מצעים שונים, תסיסה על מצע קמח מצות, אפייה בתבנית זהב טהור. לאחר מכן בירור נוסח סביב ציור לחם הפנים המופיע בפירוש רש"י על צורת 'ספינה רוקדת' שהוזכרה בגמרא כאפשרות לצורת לחם הפנים, וזאת תוך השוואה לצורות של ספינות מזמנו ומקומו של רש"י. לאחר מכן מאמר של הרב ישראל אריאל בנושא: צורת לחם הפנים – 'כתיבה פרוצה' או 'כ'ספינה רוקדת'? (נספח 7) לאחר מכן מאמר של הרב שבתאי רפפורט בנושא: שימור בלחם הפנים ובמצה (נספח 8). לאחר מכן סדרת תמונות השייכות לספר.

מבין כלל הנושאים הנידונים בספר, בולטים שני נושאים שנוגעים לצורת לחם הפנים ויש בהם מורכבות הלכתית, מדעית ויישומית, והמחבר העמיק לדון בהם ולהציע הכרעה מחודשת המבוססת על מחקר רב-תחומי. אך בדרכו ואתמקד גם אני בשני נושאים אלה: (א) צורת לחם הפנים. (ב) יצירת לחם בעובי טפח, מבלי להוסיף על כמות חומר הגלם הכתובה בתורה ובחז"ל.

הנושא הראשון הוא **צורת לחם הפנים**, שנחלקו בה אמוראים (מנחות צד, א): האם לחם הפנים נעשה 'כתיבה פרוצה' או 'כ'ספינה רוקדת'. מדברי רש"י (שם) עולה שתיבה פרוצה היא תבנית ששוליה (תחתיתה) שטוחים, ואילו ספינה רוקדת היא בעלת שוליים מחודדים, מעין שתי צלעות של משולש. המחבר (פרק ד ונספח ו) מציג את שיטתו שלפיה ספינה המורכבת משתי צלעות בלבד אינה קיימת במציאות, משום שאינה יכולה להיות יציבה במים, ולכן הוא מחזר אחר הבנה חלופית בדברי רש"י. הבנה זו מוצעת מתוך התבוננות בציורי ספינות מתקופת רש"י, שבהם ניכר הקצה הקעור של הספינה, שאיננו חד אך הוא הולך ונעשה צר בתחתיתו, כדברי רש"י: 'מלמעלה רחבה, ומלמטה כלה והולכת עד כאצבע'. לאור זאת, בוצעו בדיקות וניסויים רבים על מנת ליצור לחמים 'כ'ספינה רוקדת' שיקיימו את שלוש הדרישות העולות מהמשנה (מנחות יא, ה): (א) תחתית קעורה באורך שישה טפחים – כאורך השולחן. (ב) שתי דפנות בגובה שני טפחים מכל צד, ובסך הכל עשרה טפחים אורך לכל לחם. (ג) עובי הלחם טפח. המחבר מציג נוסחה להכנת לחם הפנים המשקלת את כל הנתונים הללו.

אצטט כמה משפטים המשקף את מורכבות המלאכה שנטל על שכמו: 'ישבנו עם מהנדסים, מחשב ותוכנת מחשב CAD במשך חודש ימים כדי לשרטט את הספינה בצורה מדויקת יותר [...] כשרואים את צורת הספינה המדויקת בניסוח המתמטי, הדבר נראה מסובך ומפחיד. למה הדבר דומה? למלך ששמע מנגינה מוזיקלית נוטפת מור, צחה ותמימה,

1. אני מבקש בזאת מהמחבר לפרסם בעברית לפחות תמצית של כל נספח.

שבצלילה מדלגים ומקפצים על מיתרי הלב. ביקש המלך מהמנגנים שילמדוהו לנגנה. הראוהו את המנגינה בשפת המוזיקה והיא בעלת רבבות סולמות, תווים וקצבים מסובכים ומפחידים'.

במכתבו של הרב אריאל הנ"ל, מועלית הטענה שצורת 'תיבה פרוצה' פשוטה בהרבה לביצוע וגם עמידה יותר (טענה שאינה שגרתית בדיונים הלכתיים!), והיא אף עולה מפשטות דבריו של הרמב"ם. לפיכך, הרב אריאל כותב שלמעשה יש להכין לחם בצורת 'תיבה פרוצה'. ברצוני לחזק קביעה זו, וזאת מבלי לגרוע מערכו של הבריור בעניין אופן עשיית 'ספינה רוקדת': ראשית, תיבה פרוצה מוזכרת בסתמא בדבריהם של ראשונים ומפרשים רבים: רש"י (שמות כה, כט; לה, יג; פסחים סד, ב ד"ה חוץ; יומא לח, א ד"ה שהללו), רשב"ם (שם כה, כט), הדר זקנים (שם כה, כג), רבי יוסף בכור שור (שם כה, כט), פירוש הרא"ש לתורה (שמות כה, כא שכנראה שייך לפסוקים שלאחר מכן; הרא"ש הזכיר לחם בצורת תיבה פרוצה גם בפירושו לאהלות טו, ב – שלא בהקשר של לחם הפנים), רבינו בחיי (שמות כה, כט), אברבנאל (שמול כה, כג), מאירי (פסחים סד, ב ד"ה אע"פ; יומא לח, א ד"ה כל), רבינו מיוחס (שמות כה, כט), שו"ת תשב"ץ (א, קלד; וראו שם ג, קלה), רע"ב (שקלים ה, א; יומא ג, יא). לעומת רשימה זו, לא מצאתי ראשונים שסתמו כאפשרות של ספינה רוקדת. שנית, אף בדעת הרמב"ם נראה שפסק כאפשרות של תיבה פרוצה, שכן כתב (הל' תמידין ומוספין ה, ט): 'כל חלה מהן **מרובעת**, שנאמר: 'לחם הפנים', שיהיו לו פנים רבים', וכתב הכס"מ (שם): 'ומדסתם רבינו וכתב שהיתה מרובעת, משמע שפסק כר' חנינא<sup>2</sup>, וכן הסכימו האחרונים: לח"מ<sup>3</sup>, מעשה רקח וערוה"ש העתיד<sup>4</sup>. ואף

2. וראו יד מלאכי (כללי התלמוד, סי' תקנז) שהאריך לפי דרכו להקשות על דברי הכס"מ מבחינת כללי הפסיקה במחלוקות ר' יוחנן ור' חנינא, ועם זאת, דומני שלא נקט עמדה לגופו של עניין בסוגייתנו.
3. אלא שהתקשה בכך: 'נראה דפסק כמ"ד כמין תיבה פרוצה וכדכתב הרב בעל כ"מ ז"ל. וקשה מה שהקשה הרב הנזכר דהא בגמרא תניא כמ"ד ספינה רוקדת. ואפשר דטעמו משום דבגמרא מקשה שם כמה קושיות אליביה ושני להו בשנויי דחיקי וגם התוס' ז"ל הקשו שם קושיות אחרות לפי סברתו שצריך לדחוק הרבה ומפני שראה רבינו ז"ל כל אלה הדוחקים לא פסק כוותיה. ומ"מ אין כל זה מספיק אחר שאמרו שם תניא כותיה ועוד ר"י דאמר הלחם מעמיד את הסניפים וכו' סבר כוותיה וצ"ע'.
4. קדשים קי, כא-כב; והוסיף ונימק: 'ולענ"ד דברי הרמב"ם צודקין, דלכאורא ברור דר"מ ור"י במשנה (צו, א) א"א להם לסבור דכספינה רוקדת היתה שהרי אומרים דארכו ממלא רחבו של שלחן או ארכו כנגד רחבו של שלחן ע"ש, והא היו חדים למטה ומשהו הוה, וכבר נתקשו בזה בתוס', ועוד יש כמה קושיות ע"ש היטב. ובעיקר הדבר למה יעשו כן בתמונה זרה כזה הא אין זה הלכה למשה מסיני. ולכן מפרש הרמב"ם דהכי פליגי דר"ח אמר דווקא כמין תיבה פרוצה כדי שיתמלא השלחן כמ"ש, ור"י אמר שהיו יכולין לעשות גם כספינה רוקדת אם ירצו להתמלאות השלחן אינו לעיכובא, ולכן פסק הרמב"ם כן משום דבכה"ג הכל מודים (כנלע"ד)'.<sup>4</sup>

מדברי הר המוריה נראה שהסכים שכן פשוטות לשון הרמב"ם, הגם שהציע לפרש אחרת את דבריו.<sup>5</sup>

הנושא השני הוא עשיית לחם הפנים בעובי טפת. המחבר חיזר אחר דרכים לייצר לחם שעוביו טפת, מבלי להוסיף על כמות חומר הגלם האמורה בלחם הפנים, שבפשוטות אינה מספיקה ליצירת לחם כזה, ומצא את מבוקשו בהצעת הרב שבתי רפפורט (נספח 8) ליצור התפחה של לחם הפנים, באמצעות קמח מצה, שאין בתפיחתו איסור חמץ.

אבקש להעלות כמה שאלות על הצעה זו:

א. לא שמענו בדברי חז"ל והמפרשים שצריך להשתמש בקמח מצה אפוי מראש, בהכנת לחם הפנים. האמנם פרט כה בסיסי בהלכות עשיית לחם הפנים נלמד בדרך אגב מסוגיה שאינה במקומה שהזכירה טפח?

ב. לא ברור מה היחס הכמותי בין קמח המצה ובין הסולת של לחם הפנים (ואולי מדובר בחומר אחד בלבד – סולת שנאפתה ואח"כ התפוררה ל'קמח?'), ומה הדרך להתפוח את הסולת מבלי שתחמיץ מתסיסת קמח המצה. מלשון הרב רפפורט 'צריך להזהר שהעיסה לא תתחיל לתסוס ולשנות את טעמה, שזה הוא עניין החמץ', משמע ששינוי הטעם לחמוץ הוא המדד ההלכתי לחימוץ, ותסיסה ותפיחה בלי שינוי טעם אינה חימוץ. האמנם? האם הדברים מתאימים לדברי הפוסקים בהלכות פסח? אשמח להרחבה נוספת בעניין.<sup>6</sup>

ג. הקביעה שעובי לחם הפנים טפח נאמרה בסתמא בגמרא (פסחים לז, א; ביצה כב, ב), ובפשוטות אינה הלכה מחייבת אלא תיאור היסטורי,<sup>7</sup> ואכן, היא לא הובאה ברמב"ם. וזאת מלבד מה שהמפרשים הציעו כמה דרכים להסביר את טיבו של טפח זה. מכל מקום, העיקר הוא שקשה בעיניי לומר שמימרה שלא הובאה ברמב"ם תהיה מחייבת הלכתית, ותגרור חידוש מעשי מופלג שכזה.

5. 'ולענ"ד נראה כי דעת רבינו שלא רצה להכריע בזה כלל אם היתה כמין תיבה פרוצה או כמין ספינה רוקדת, ומה שכתב שהיתה מרובעת, רצונו בעוד שהיתה פשוטה ולא היתה נקפלת עדיין, אבל אח"כ קפלה ונעשה כמין ספינה רוקדת או כתיבה פרוצה. וצ"ע בזה, דלא משמע כן בלשון, וצ"ע בזה'.  
6. ובכלל זה, אשמח גם להתייחסות למאמר התגובה של ד"ר משה רענן לשיטתו של הרב רפפורט בהגדרת החימוץ, פורסם בפורטל הדף היומי:

<https://daf-yomi.com/DYItemDetails.aspx?itemId=23376>

7. אמנם מרש"י (פסחים שם ד"ה שכן) משמע שמדובר בדרישה הלכתית, שכן הוא תולה זאת בהבנה במילה 'פנים' שנזכרה בפסוק. ראו גם בתוס' יו"ט (מנחות יא, ד) שהתקשה בכך שלכאורה המימרה בגמרא המצריכה טפח חולקת על בן זומא במשנה, שלמד דבר אחר מהמילה 'פנים' שבשם הלחם (וזאת מלבד עצם השמטת טפח זה במשנה, שעניינה נתינת מידות ללחם הפנים!). ויעוין גם בחידושי מהרי"ח למשנה (לר' יואל ב"ר אברהם תלמיד הגר"א; מנחות שם).



אסיים בהצעה מקורית של המחבר (עמ' קה) לזיהוי המקום שבו הניחו את הכלים הנלווים ללחם הפנים בזמן המסעות במדבר: על מדף המונח על המסגרת מתחת לטבלת השולחן. כך הוא לומד פשט בפסוק (במדבר ד, ז): 'ועל שלחן הפנים יפרשו בגד תכלת ונתנו עליו את הקערת ואת הכפת ואת המנקית ואת קשות הנסך ולחם התמיד עליו יהיה'. מכיוון שלא ייתכן לשים את כל אלה בו זמנית על השולחן, מציע מחברנו שהכלים הונחו על גבי מדף נמוך, מתחת לכל הלחמים.

עוד חידושים רבים ומקוריים פזורים לאורך ספרנו, ותקצר היריעה מלפורטם. כך הוא טבעה של עבודת החידוש-השחזור המקדשית, שהיא קרקע פורייה להבנות מקוריות ומרתקות. עיון רב אנפין לפנינו, וזרועותיו נפרשות לכיוונים שונים ומפתיעים.

אקווה שהספר מאיר פנים, שמשקף עבודה מושקעת וממושכת, יהווה לא רק סיכום וחיתום אלא גם קריאת כיוון להמשך המחקר העיוני והמעשי, עד לשחזור מוסכם של לחם הפנים, להלכה ולמעשה וליישום ממש, במהרה בימינו אמן.